الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد
كلية أصول الدين
قسم مقارنة الأديان

اتجاهات التعددية الدينية والموقف الإسلامي منها

رسالة مكملة لدرجة الدكتوراه في مقارنة الأديان

إعداد،
أنيس مالك طه
Registration No.: 10-FU/Ph. D./94

تحت إشراف،
الأستاذ الدكتور محمود سلامة
رئيس قسم مقارنة الأديان

العام الجامعي ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م

لجنة المناقشة

تمت المناقشة على هذه الرسالة في:......................

وتكونت اللجنة من:

١- المناقش الخارجي: أ. د. ....

٢- المناقش الداخلي: أ. د. ....

٣- المشرف على البحث : أ. د. محمود سلامة

إهداء

إلى أبي وأمي،

وإلى زوجتي،

وإلى ابني محمد ومحسن

قال الله تعالى: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم، وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾، سورة هود: ١١٨-١١٩.

وقال تعالى: ﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾، سورة فاطر: ٢٤.

وقال تعالى: ﴿لا إكره في الدين، قد تبين الرشد من الغي﴾، سورة البقرة: ٢٥٦.

وقال تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾، سورة الشورى: ١٣.

وقال تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾، سورة آل عمران: ١٩.

وقال تعالى: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾، سورة آل عمران: ٦٤.

وقال تعالى: ﴿فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا، وإن تولوا فإنما هم في شقاق، فسيكفيكهم الله، وهو السميع العليم﴾، سورة البقرة: ١٣٧.

محتويات الرسالة

كلمة شكر وتقدير

امتثالا لتوجيه النبي الكريم عليه أزكى التحية وأتم التسليم، كما جاء في الحديث النبوي الشريف «من لايشكر الناس لايشكر الله»،[1] أرى من الواجب أن أسجل جزيل شكري وفائق تقديري لزملائي الأعزاء: الأخ الدكتور عيسى محمد ميشانو والأخ شمسون رحمن والأخ مهاجر الذين أمدوني ببعض المواد العلمية الثمينة، ثم لكل من أولاني معروفا بتوجيه أو تشجيع منذ بداية دراستي لمرحلة الدكتوراه وخلال إنجازي لهذا العمل، ولاسيما لأساتذتي الأفاضل سعادة الدكتور محمد جلاء إدريس وسعادة الدكتور دين محمد ميرا صاحب وسعادة الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي وسعادة الدكتور أبو اليزيد العجمي وسعادة الدكتور أنيس أحمد وسعادة الدكتور الطيب زين العابدين وسعادة الأخ أحمد جنيدي حليم والأخ نهض الدين محمد طائف والأخ أمير محمود صديق.

وأخص بمزيد من الشكر والتقدير أستاذي الجليل المشرف على الرسالة فضيلة الدكتور محمود سلامة، الذي كان لتوجيهاته وإرشاداته وملاحظاته القيمة أثر رائع في تصحيح مسار هذا العمل، وزوجتي الحبيبة التي ضحت بكل ما عندها من غال ونفيس، ووالدي الكريمين اللذين لم يبخلا بدعوتهما الصالحة -أطال الله تعالى عمرهما.

هذا ولا يفوتني في الختام أن أشكر لكلية أصول الدين وللجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد -متمثلة في القائمين عليها- لتهيئة الفرصة الثمينة للدراسة. لأولئك جميعا، ولسائر أهل الفضل علي، أقدم شكري ودعائي لهم بمزيد من فضل الله تعالى وحسن الختام، إنه سميع مجيب.

---

[1] رواه أبو داود في سننه في كتاب الأدب، ٤/٤٨١١. انظر: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، الإمام الحافظ المصنف المتقن (ت ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، (دار إحياء السنة النبوية، د.م.، د.ت.)، ج٤، ص ٢٥٥.

Abstract

Today, it is widely and increasingly felt that there is a pressing need to find and develop a kind of what we may call "common ground" for peaceful coexistence between the people of diverse faiths. Throughout the history, mankind has experienced a series of conflicts, bloody and even genocidal wars, or at least, indifferent attitudes of each group towards the others, simply because "they" are racially, ethnically or religiously "other", and not "us". Whether this is or not the real argument, the diversity of religions and the plurality of traditions have, nowadays, become an existential and sociological fact that the contemporary societies have to face. For it is the first time in history that humankind, today, experiences universally or globally the coexistence of people of different faiths, traditions and religions living side by side in the same city or the same village, or even at the same street.

This humble work, entitled *ittijahat al-ta'addudiyyat al-diniyyah wa al-mauqif al-islamiy minha* (Trends in Religious Pluralism and the Islamic Response to Them), is an academic attempt to explore this timely question of religious pluralism, and the extent to which the theories and concepts of religious pluralism, developed and presented by the modern pluralist thinkers and philosophers, can serve that common ground, or as a solution of the problem at hand. The first chapter endeavours to answer what is meant by the term religious pluralism, nowadays. How and why it develops? The second chapter focuses on

what are the tendencies in this line of idea and thought, and the theoretical bases on which they are grounded? The third chapter examines what they imply theoretically and practically? And the fourth chapter seeks to show what the Islamic response to them is? To what extent are religious minorities able to profess their beliefs and practice their religions within the Islamic state compared to the liberal democratic state?

As the title suggests, this study is normative and critical, and does not pretend at all to be a value-free inquiry. For, on the one hand, it is widely argued that such an approach is hardly possible, and that the claim that all truth, especially in the field of comparative (and scientific) study of religions, should be approached from a value-free perspective is, paradoxically, a value judgement of a kind. Soren Kierkegard has ever said, that "religion is something toward which 'neutrality' is not possible." [Quoted in Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions* (New York: Columbia University Press, 1961), p. 9].

And on the other, the phenomenon of religious diversity does not pose any problem to Islam, since according to the Islamic tenets, it is Allah s.w.t. Himself Who ontologically willed this plurality to exist. (see al-Qur'an, XI:118, 119). Hence, the issue of plurality has been dealt with and settled definitely and completely from the very beginning of the emergence of Islamic community. Therefore, this phenomenon constitutes a contemporary problem only to those cultures and societies, especially the West, which have no experience of peaceful coexistence with the different religious communities. Due to the absence of such experience, while at the same time they have to conform with the modern norms and values which gave birth to, and shaped, the modern civilization, i. e. secularism, the modern theories and concepts of religious pluralism developed in this circumstance must have secular biases, if not become part of the secular culture itself or of what is presently known as *the global culture*. In this sense,

these pluralist trends have become a challenging problem, or even a threat, to Islam. Thus, it is the duty of Muslims, and I as a Muslim student in Comparative Religion, to unmask this problem and to make a clear-cut response to it, while, at the same time, presenting the truest sense of religious pluralism, religious freedom and tolerance in Islam.

As it becomes clear, there are some theories and forms of the modern religious pluralism. I have identified them in four different trends. They are: (i) secular humanism, (ii) global theology, (iii) syncretism or eclecticism, and (iv) *sophia perennis* or perennial philosophy But in the final analysis, they actually all do tend to drift, at the end, into the same mouth of the river of "religious sameness" or "equality of religions", that is to admit and advocate that "religions are different manifestations of the same Reality." This conclusion has been reached as a necessary prerequisite of creating an atmosphere which is conducive, for the diverse faiths and traditions, to coexist with each other in mutual respect, tolerance, peace, freedom, equality, security, and dignity. Today, this sense, however, has been understood widely as the true meaning of the term "religious pluralism".

This kind of solution seems to be very interesting and promising, of course. But a profound and critical investigation on the theoretical and practical results and implications of this provoking issue --among them are annihilation of religions, artificial pluralism and threat to human rights, proved clearly that, in addition to its *self-contradiction* and *reductionism*, it sounds quite opposite to, and at odds with, the goal it originally aimed at *Instead of tolerance, it turns out to be coercive and intolerant of real religious differences. Moreover, it aims also at eliminating and suppressing the 'otherness' of other religions.* The modern trend of religious pluralism, thus, becomes a new problem rather than a solution

On the contrary, the Islamic treatment of the diverse faiths and traditions or religions and their respective adherents, as embodied in the *Qur'an* and the *Sunnah* of the Prophet Muhammad s.a.w., and as demonstrated in the practical life of the Muslims --individuals and communities, ruled and rulers-- throughout the Islamic history, and as witnessed by the non-Muslim subjects and non-Muslim scholars and historians, proves to be more humane, just and tolerant, in such a way that Islam respects, recognizes and affirms them and their *otherness* as the way they are without any kind of reductionism. And it even allows a greater freedom to its non-Muslim subjects living within the boundaries of Islamic state to acquire and possess every possible means in order to maintain their peculiar identities, communal laws, and customs respectively. For Islam is determined to be the only religion that brings about grace and mercy to the world (*rahmatan li al-'alamin*) Wallahu a'lam

المقدمـة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، الرحمة المهداة، والنعمة المجتباة، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن سار على نهجه واستمسك بسنته واهتدى بهديه إلى يوم الدين. وبعد:

فمن القضايا الحية التي حظيت –ولم تزل تحظى– بالاهتمام البالغ على مر العصور، قضية التعددية الدينية، وهي الظاهرة التي تطفو على السطح بظهور تعارض الاعتقادات الدينية المطلقة بين الأديان. فكل دين يعتقد بأنه هو الحق وغيره باطل. ويتفرع من هذا الاعتقاد أن الخلاص والنجاة والفلاح (salvation)، أو التنوير (enlightenment)، أو الجنة، تكون وقفا على أتباع هذا الدين فقط دون غيرهم، أما هذا الغير فيكون مصيره إلى النار. وفي الحقيقة نجد مثل هذا الاعتقاد شائعا ليس فقط بين أتباع الأديان، بل نجده أيضا بشكل واسع بين أتباع المذاهب والفرق داخل دين معين: مثلا بين الكاثوليكية والبروتستانتية في المسيحية، وبين الماهايانا والهنايانا أو الثيرافادا في البوذية، الأمر الذي يزيد التعددية أكثر تعددا وتعقيدا.

واذا تصفحنا كتب التاريخ نجد أن التعددية قد أسهمت كثيرا –إن لم تكن السبب الرئيسي– في خلق جو من التوتر والقتال والحرب بل والإبادة يسود علاقات المجتمعات الإنسانية قديما وحديثا. وبتطور الأجهزة والتقنية المعلوماتية والاتصالية الحديثة –الذي أدى إلى تقارب المسافة وانهيار الحدود الجغرافية، فكأن العالم بذلك مثل قرية (global village)– من جهة، وبظهور أديان وفرق وحركات دينية جديدة –معتدلة كانت أم متطرفة– من جهة أخرى، ازداد الوضع أكثر توترا ورعبا مثل ما نشاهده اليوم في

البوسنة والهرسك بين المسيحيين والمسلمين وكذلك في جنوب الفلبين وفي جنوب السودان وفي جزر الملوك الإندونيسية. وفي الشرق الأوسط بين اليهود والمسلمين؛ وفي كشمير بين الهندوس والمسلمين؛ وفي أيرلنده الشمالية بين الكاثوليك والبروتستانت وغيرها. هذا بالإضافة إلى أمواج الهجرة لكثير من أتباع الأديان الشرقية –ومن المسلمين خاصة– على اختلاف أهدافهم إلى البلاد الغربية مما يجعل الغرب يخاف على أمنه واستقراره بشكل عام. فالغرب الذي لم يكن يعتاد على "التعايش السلمي" مع المجتمعات المتعددة الأديان إلا في عقود متأخرة نسبيا وفي حدود المظاهر الشكلية فحسب، ولم يزل في أمس الحاجة إلى أن يتعلم من غيره، فإنه قد ضاقت به الحياة خوفا من تصاعد ظهور الآخرين، والمسلمين بصفة خاصة، كقوة منافسة له، وبالأخص بعد انهيار الشيوعية المتمثلة في الاتحاد السوفييتي وبعد انتهاء الحرب الباردة.[١]

وبغض النظر عن ذلك كله، فإن ظاهرة التعددية الدينية قد أصبحت حقيقة اجتماعية واقعية وجودية لا بد أن تواجهها المجتمعات الإنسانية المعاصرة، حيث شهد التاريخ البشري لأول مرة عالميا أو عولميا، تعايش الناس من أتباع الأديان المختلفة متجاورين في بلد واحد، وفي قرية واحدة، بل وفي شارع واحد، الأمر الذي يشكل مشكلة جديدة بالنسبة للمجتمعات التي لم تكن لديها خبرة أو تجربة في التعايش الديني السلمي، مثل الغرب، مما أجبر قادتها وزعماءها وحكماءها وعلماءها على اختلاف تخصصاتهم ومجالاتهم العلمية على إيجاد حل لمشكلة هذه الظاهرة الجديدة. ومن هنا ظهر عدد من أطروحات التعددية الدينية يمكن تصنيفه، بناء على أبرز الأفكار المتميزة المطروحة، في أربعة اتجاهات. أولها الإنسانية العلمانية (secular humanism)، وثانيها اللاهوتية العولمية (global theology)، وثالثها التوفيقية أو الانتقائية (syncretism or eclecticism)، ورابعها

---

[١] ويدل على ذلك ظهور إنذارات بشكل متزايد ومبالغ فيه في الكتابات والمقالات العديدة التي تصور الإسلام بأنه يمثل تهديدا عالميا، وأنه عدو للغرب وللتعددية وللديموقراطية ولحقوق الإنسان وما إلى ذلك. وقد تناول جون ل. إسبوسيتو هذه القضية بالدراسة والتحليل والنقد في كتابه:

Esposito, John L., *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York Oxford University Press 1992)

الحكمة الخالدة (perennial wisdom, or *sophia perennis*). ولكن هذه الاتجاهات عند التحقيق، كما سنرى في صفحات هذه الرسالة، إنما تنصبّ جميعا، في نهاية المطاف، في مصبّ واحد، وهو إضفاء صفة الشرعية المتساوية على جميع الأديان (والمذاهب والأيديولوجيات) الموجودة بحيث تتعايش جميعا في أمن وسلام وتسامح واحترام متبادل دون أن يسيطر أحد منها على الآخر. على الأقل، هذا ما يظهر مما تريد أن تفرضه هذه الاتجاهات. فأصبح هذا هو المفهوم المتداول والشائع حاليا عندما أطلق مصطلح "التعددية الدينية" (religious pluralism).

لقد بدت هذه الفكرة، أي تساوي الأديان، لأول وهلة حلا يبشر بالآمال والمعاني الإنسانية الجليلة، من حب وكرامة وتسامح وحرية وعدالة. ولكن النظر إلى حقيقة هذه الفكرة المبتدعة نظرة متأنية منصفة وناقدة قد أثبت خلاف ذلك تماما، وكشف القناع عن وجهها الأصلي الحقيقي القسري وغير المتسامح. فهذه الفكرة في الحقيقة، إلى جانب تعارضها الواضح الصريح مع مفهوم التعددية الدينية المتبادر إلى الذهن عند الإطلاق، تتضمن كثيرا من المشكلات في منتهى الخطورة. منها مشكلة إبستيمولوجية –حيث إن في هذه الفكرة تناقضا ذاتيا (self contradiction)، ومنها مشكلة لاهوتية –حيث إن فيها اختزالا لمفهوم الدين ودوره في حياة الإنسان، الأمر الذي لا بد أن ينتهي، إن طبق بموجبه في أرض الواقع، بإحداث مشاكل مضادة لما يراد تحقيقه من تلك المعاني الإنسانية الجليلة المذكورة. فيكون هناك اللاتسامح بدلا من التسامح، والقهر والقسر والإجبار بدلا من الحرية، والظلم والجور والطغيان بدلا من العدالة. ومن هنا، فإن هذه الفكرة تشكل مشكلة أكثر من أن تكون حلا. وهذه القضية هي الأطروحة الأساسية التي تدور حولها مباحث هذه الرسالة.

وفي الحقيقة، لقد أسر هذا الموضوع انتباهي واهتمامي لأول مرة عندما وقع نظري على كتاب حرره الأستاذ جون هيك بعنوان *The Myth of God Incarnate* (أسطورة تجسد

الإله)،[١] ونحن في مناقشة جادة أثناء الدراسة في الفصل مع زميلي الأخ عيسى محمد ميشانو وأستاذي الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي لقضية "الأسطورة" التي أثيرت في هذا الكتاب. فأول ما كان يفاجئني من هذه القضية هو إذا كان هؤلاء اللاهوتيون المسيحيون الذين أسهموا بمقالاتهم في هذا الكتاب، وفي مقدمتهم الأستاذ جون هيك، يعتقدون بأن العقائد المسيحية الأساسية ما هي إلا أسطورة، فلماذا لم يتركوا دينهم بل ظلوا يتمسكون بمسيحيتهم؟ وبعد إمعان النظر في هذه القضية، وخاصة تلك التي طرحها جون هيك، تبين لي أن فكرة "الأسطورية" (mythologization) التي جعلها العمود الفقري لثورته الكريستولوجية (Christological revolution) ما هي، في الحقيقة، إلا فكرة وسيلية لغاية أكبر وأوسع. ألا وهي مشروع بناء التعايش السلمي بين الأديان أو ما سماه "التعددية الدينية" (religious pluralism). وهذا المشروع في حد ذاته جدير بالثناء عليه، ولكني كلما تقدمت في قراءتي لأطروحته وجدت بشكل متزايد أفكارا غريبة ومثيرة للجدل والتحدي، بل ومتقاطعة ومتعارضة، ليست مع المعتقدات الإسلامية التي أدين بها فقط بل مع الأسس الفكرية والمنطقية السليمة أيضا، الأمر الذي حدا بنا إلى القول بأن خطورة هذا المشروع لم تقتصر على الإسلام فحسب وإنما تعم كل الأديان جميعا.

وإني، فوق ذلك، كلما تقدمت في قراءة مسارات فكرة التعددية الدينية قراءة موسعة معمقة، وجدت أن هناك في الحقيقة اتجاهات أسهمت في تلوين أشكال التعددية الدينية التي قد ذكرت آنفا، مما زادني شوقا أكثر لأن أقوم باستكشاف هذه الاتجاهات ودراستها دراسة علمية نزيهة وبيان الموقف الإسلامي منها. ومن هنا يعرف منذ البداية أنني لا أدعي أن هذه الدراسة دراسة متحررة عن القيم (value-free enquiry)، حيث أنني، من جهة، لا أؤمن بإمكان وجود مثل تلك الدراسة المتحررة أبدا فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية كما أكدت عليه في داخل هذه الرسالة، وكذا أكد عليه غيري.[٢] ومن جهة

---

[١] Hick, John (ed), *The Myth of God Incarnate* (London. SCM Press, [1977] 7th impression 1985)

[٢] انظر على سبيل المثال. Aslan, Adnan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy* (Surrey Curzon Press, 1998), p 207

أخرى، أن طبيعة موضوع هذه الدراسة نفسه تتطلب تحديد الموقف الحاسم. ومن جهة ثالثة، أن علمية الدراسة لا تتوقف أصلا على تحررها عن قيم ما، وإنما على الحقائق أو النظريات المبنية على الأسس الفكرية والمنطقية السليمة.

وإضافة إلى الأهمية المذكورة، كانت هناك دوافع أخرى حفزتني على هذا الموضوع، ويمكن أن أوردها فيما يلي باختصار:

أولا: إنه لما سنحت ببالي فكرة هذا الموضوع وأجلت النظر فيما يتعلق به، تبدى لي من خلال كتابات مسبقة للمفكرين المتخصصين في هذا المجال أن الموضوع لم يزل يحتاج إلى مزيد من الاهتمام والعناية، ولاتزال هناك جوانب شاغرة في هذا الباب بحيث يعوزها النضوج والاكتمال، مع اعترافي بأن عديدا من الجهود والأبحاث في هذا الميدان كانت ذات شأن وابتكار.

ثانيا: إن هذا الموضوع، بالنسبة للساحة الفكرية الإسلامية العربية بصفة خاصة، ما زال موضوعا جديدا وغضا يستجيب لكل جهود مخلصة ودراسات واعية مستوعبة لجميع جوانبه المتشعبة. بل حسب معرفتي، أنه لم يكن هناك حتى الآن أي دراسة بالعربية تتطرق إلى هذا الموضوع. فكانت الكتب أو المقالات العربية التي تحمل عنوان التعددية، تتناول غالبا جانب التعددية السياسية. أما التي تتناول بدراسة أفكار مثل ما عند جون هيك أو سيد حسين نصر وغيرهما من أصحاب الاتجاه التعددي فإنها نادرة جدا، إن لم تكن معدومة أصلا.

ثالثا: كان من دواعي التفكير في هذا الموضوع الذي أخذ بمجامع قلبي أنه لم يصل إلى علمي أي دراسة علمية نقدية مستفيضة ومستوعبة لهذا الموضوع من خلال الرؤية الإسلامية. فعندما كنت أقوم بإعداد الخطة لهذه الرسالة، لم أجد أي معلومة عما كتبه المسلمون في هذا المجال. ولكن بعد ما وافقت لجنة البحوث بالجامعة على هذه الخطة، بدأت أتصفح الجورنالات والمجلات لعلي أجد ما يساعدني في الحصول على بعض المواد العلمية لهذه الرسالة. فعند ذلك وقع عيني على مقالتين كتبهما مسلم أمريكي دخل الإسلام

حديثا، الأستاذ الدكتور محمد ليغنهاوزن (Muhammad Legenhausen)، في مجلة التوحيد الإنجليزية الإيرانية حول تعددية جون هيك وسيد حسين نصر. وبعد مدة، وبالتحديد في يناير ١٩٩٩م، وجدت كتابا كتبه الدكتور عدنان أسلان بعنوان *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy* (التعددية الدينية في الفلسفة المسيحية والإسلامية). وهذا الكتاب، الذي كان في الأصل رسالته الدكتوراه التي قدمها في خريف عام ١٩٩٥، أيضا يقتصر في دراسته على أفكار الأستاذَين التعدديَّين المذكورَين فقط، بالإضافة إلى عدم حسمه للموقف الإسلامي من الظاهرة.

وهناك، فضلا عما سبق، سبب آخر تجريبي شخصي. وهو أنني منذ زمن، لاحظت أمورا غريبة في بلدي إندونيسيا التي تتخذ النظامَ التعدديَ منهجــا لهــا في إدارة أمورهــا السياسية والثقافية والدينية، حيث كانت الدولة، خاصة في عهد حكومة سوهارتو، تمارس ضغوطا قاسية شديدة بشتى الوسائل –بل إلى حد الإجبار عن طريق وضع عدة من القوانين الحكومية، لفرض أيديولوجيتها –أو بالأحرى "ديانتها"– الخاصة، وهي "البانتشاسيلا" (Pancasila)، على جميع الشعب. فبدلا من أن تلعب دور الحَكَم المحايد بين الأديان الموجودة، كما هو المفترض بالنسبة للنظام التعددي المزعوم، فإنها تنزل في الميدان وتنافس هذه الأديان كلها. ومن هنا فهي تمارس دورَين معا في نفس الوقت، الحَكَم واللاعب، الأمر الذي أدى لا محالة إلى تعميم الشلل الشامل في جسد الأديان كلها، وخاصة الإسلام الذي يشكل دين أغلبية السكان. ولقد ازدادت هذه الملاحظة وضوحا وتأكيدا عندما أجريت البحث لرسالتي الماجستير بعنوان **الإسلام وتيار التغريب في إندونيسيا (١٩٧١-١٩٩١)**، حيث وجدتُ أن هذا النظام التعددي المزعوم قد وجد ليس تأييدا فقط، لكن "تبريرا" سياسيا وأكاديميا وثقافيا –بل و "إسلاميا"– أيضا بشكل مثير للدهشة والاعجاب من قبل العلماء المثقفين والأكاديميين الإندونيسيين.

فهذه التجربة الشخصية هي من أكبر الدوافع التي شجعتني على الإقدام على تقديم موضوع التعددية الدينية لرسالتي الدكتوراه، وعلى القيام بكل أعباء هذه الدراسة الشاقة

والشائقة في نفس الوقت، وفاءً للمقرر الجزئي لهذه المرحلة أولا، وإشباعا لتطلعاتي العلمية والأكاديمية ثانيا، وتزويدا لمسيرتي المقبلة في الخوض في أرض الكفاح والعمل ثالثا.

وفي بداية الطريق لم تتكشف لي معالم الموضوع، فواجهت صعوبات وعقبات في معالجته، ووجدت السير فيه بطيئا وأحيانا شائكا وعسيرا، ولكن ظللت أعمل فكري وأشحذ عزيمتي، وأتابع البحث عنه في مصادره ومظانه، معتمدا على الله عز وجل، وراجيا منه التوفيق والسداد، ثم مسترشدا بتوجيهات فضيلة الأستاذ المشرف، حتى تبلورت فصوله ومباحثه. ولعل من أكثر الصعوبات التي عشتها مع إعداد هذا البحث كتابته في لغة غير لغتي الأم وغير لغة معظم مصادره ومراجعه: الإنجلزية، وإن كانت لدي خبرة سابقة في إعداد رسالتي للماجستير. ولكن بفضل الله تعالى وتيسيره تذللت هذه العراقيل، فتمكنت إلى حد كبير من لم شتات هذا الموضوع ودراسته وتحليله مقسما إياه إلى مقدمة وأربعة فصول ثم خاتمة. وتمت دراسة هذا الموضوع تحت العنوان الذي وافقت عليه لجنة البحوث بالجامعة، وهو **اتجاهات التعددية الدينية والموقف الإسلامي منها**.

ففي المقدمة أتحدث عن أهمية الموضوع وسبب اختياره، والمنهج الذي أسير عليه في كتابة الرسالة والمشكلات التي واجهتها في إعدادها.

أما الفصل الأول فنخصصه للكلام عن مفهوم التعددية الدينية ونشأتها وتطورها ثم الأسباب التي أدت إلى ظهورها. وهذه الأسباب نوعان: أولهما داخلي، وهو تعارض الاعتقادات الدينية المطلقة بين الأديان. يتمثل هذا التعارض في المسائل العقدية؛ والتاريخية التي لها أثر مباشر في العقيدة، وفي فكرة الاختيار الموجودة في كل الأديان (ففي اليهودية، مثلا، أن اليهود شعب الله المختار، وفي المسيحية أن الله قد تجسد في ابنه الوحيد لإنقاذ البشرية، وفي الإسلام أن المسلمين خير أمة أخرجت للناس). والثاني السبب الخارجي، وهو الذي يمكن تصنيفه في نوعين: السبب السياسي الاجتماعي الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بقضية العولمة، والسبب العلمي الذي يتمثل أساسا في نشاط الدراسات الحديثة للأديان حيث إن بعض الباحثين المهتمين بهذا المجال لهم أطروحاتهم التعددية المبنية على ما توصلوا

إليه من نتائج في هذه الدراسة كما سنرى في الفصل الثاني .

نتحدث في الفصل الثاني عن الاتجاهات التعددية وأسسها. وقد جمعت في هذا الفصل أربعة اتجاهات. أما الاتجاه الأول فهو الاتجاه الإنساني العلماني (Secular Humanistic Trend) ؛ وهو الذي يقوم على فكرتين أساسيتين، الأولى محورية الإنسان في المبدأ والغاية، والثانية العلمانية، في سبيل تحقيق التعايش السلمي بين الأديان. ويمثل هذا الاتجاه كثير من الزعماء السياسيين أمثال بنيامين فرانكلين (Benjamin Franklin)، والعلماء اللاهوتيين أمثال هارفي كوكس (Harvey Cox) .

وأما الاتجاه الثاني فهو اللاهوتية العولمية (Global Theology). يتمثل هذا الاتجاه في (أ) أطروحة ولفريد ك. سميث (W. C. Smith) عن إعادة النظر في مصطلح الدين؛ (ب) أطروحة جون هيك (John Hick) عن ضرورة تغيير الاتجاه من محورية الدين إلى محورية الإله.

وأما الثالث فهو الاتجاه التوفيقي (Syncretic Trend). ويمثل هذا الاتجاه: المجتمع الإلهي (Brahma Samaj) والمجتمع الثيوصوفي (الذي تأسس عام ١٨٧٥ في نيو يورك، الولايات المتحدة، وانتقل مركزه إلى أديار -ناحية من نواحي مدراس- عام ١٨٨٢)، راماكرشنا (Ramakrishna)، وسوامي ويويكانندا (Swami Vivekanda)، والماهاتما غاندهي (Mahatma Gandhi). نتناول هذا الاتجاه من خلال دراسة الأساسين: هما تقاسم الحق بين الأديان، والأديان يكمل بعضها بعضا؛ محاولين الكشف عن جذور هذا الاتجاه في أفكار السلطان كبير وناناك الذي أسس دينا جديدا على مبدأ التوفيقية بين الهندوكية والبوذية والإسلام يعرف بالسيخية.

وأما الاتجاه الرابع، الحكمة الخالدة (Perennial Philosophy)، فهو على خلاف الاتجاهات السابقة، من حيث إنه كان معروفا عند المستيكيين الباطنيين الأوائل. فهذا الاتجاه، من هذه الناحية، اتجاه قديم. لكن من ناحية تقديم هذه الفكرة في قالب جديد وبفلسفة جديدة وفي وقت يكثر فيه النقاش حول التعددية، فإنه يعتبر جديدا مما يناسب

إدراجه ضمن الاتجاهات التعددية الحديثة. وأبرز الممثلين لهذا الاتجاه: ف. شوون (F. Schuon)، سيد حسين نصر. يقوم هذا الاتجاه، الذي يركز الاهتمام على الوحدة "الماورائية" لجميع الأديان أو روح الدين المشترك، على أساس التفرقة بين "الحقيقة الماورائية" (Transcendent Reality) التي هي واحدة فقط ليس بوسع أحد إدراكها، و"الحقيقة الدينية" (Religious Reality) التي ليست إلا صورا مختلفة لتلك الحقيقة الواحدة.

إن الناظر في هذه الاتجاهات نظرة عميقة وناقدة وموضوعية في نفس الوقت يجد أنها، بدلا من أن تقدم حلا شافيا لمشكلة التعارضات والصراعات بين الأديان، تمثل ظاهرة جديدة لها أبعاد ونتائج خطيرة شديدة على الإنسان وحياته الدينية عموما. ولهذا جعلنا الفصل الثالث من هذه الدراسة خاصة لتناول هذه الأبعاد والنتائج التي من أبرزها: القضاء على الأديان؛ وظهور التعددية الشكلية؛ وتهديد لحقوق الإنسان. فنتيجة هذه الاتجاهات إما أن تكون القضاء على الأديان وفي ذلك تهديد لحقوق الإنسان وإما أن تكون ظهور التعددية الشكلية –وليست الحقيقية، وفي ذلك أيضا تهديد لحقوق الإنسان. ففي بحثي حول القضاء على الأديان فكرتان: العلمانية؛ والشكوكية بنوعيها: الإلحادية واللاغنوصية أو اللاأدرية. وفي بحثي حول التعددية الشكلية فكرتان أيضا: التماثلية وظهور الأديان الجديدة. وفي بحثي حول فكرة تهديد لحقوق الإنسان بينت وضع الأقليات الدينية التي تعيش في ظل النظام التعددي الديموقراطي، معقبا ذلك بطبيعة الانحياز في الفكر الإنساني، والمشكلة النظرية في حقوق الإنسان.

هذه الأبعاد والنتائج ومباحثها إنما هي عبارة عن الآثار المترتبة على الاتجاهات التعددية السابقة عامة، وليس بالضرورة أن تكون كل واحدة منها نتيجة لاتجاه معين على سبيل الترتيب؛ فالعلمانية مثلا ليس بالضرورة أن تكون نتيجة للاتجاه العلماني بعينه أو الاتجاه اللاهوتي العولمي بعينه، وإنما هي قد تكون نتيجة لكلا الاتجاهين من جانب معين، وهكذا. ثم عقبت بعد ذلك بالخلاصة .

وأما الفصل الرابع فنتناول الكلام فيه عن الموقف الإسلامي من ظاهرة التعددية

الدينية. أقصد بهذا الفصل بيان الموقف الإسلامي منها بيانا حاسما من خلال الاهتداء بالتنزيل أولا ثم بالتفسير وبآراء العلماء الأكابر في تفسير الآيات والأحاديث الواردة في هذا الشأن ثانيا.

يتحدد هذا الفصل في مباحثه بما جاء في الفصل الذي قبله من قضايا. وهذا يعني ما هو موقف الإسلام من التعددية، وكيف وضع الأديان في ظل النظام الإسلامي، وكيف وضع الأقليات الدينية في ظل هذا النظام هل تتمتع بحقوقها الإنسانية أم لا؟. ثم كيف يحسم الإسلام الخلاف في تحديد المعيار الوسط والعدل؟ هذه القضايا هي التي يحاول هذا الفصل توضيحها من خلال مباحثه الثلاثة .

فالمبحث الأول هو الإسلام والتعددية، تحدثت فيه عن الأسس النظرية وعن شهادة التاريخ على مر العصور. ثم تكلمت في المبحث الثاني عن الإسلام وحقوق الأقليات الدينية، وفيه حقوق أهل الذمة عموما، كنتيجة منطقية لحرية الاعتقاد والتدين في ظل النظام الإسلامي، ثم حقوق أهل الذمة في الحرية الدينية على وجه الخصوص.

وأما الخاتمة فقد تحدثت فيها عما توصلت إليه الدراسة من نتائج.

وثمة ملاحظات عامة تتعلق بمنهج البحث يجب أن أسترعي الانتباه إليها في ختام هذه المقدمة:

١- حاولت كي يكتسب البحث صفة العمق والأصالة أن أوفر شرطين أساسيين: أولهما الاعتماد على مصادر أصلية في استمداد مادة جديدة يتضمنها البحث وينبني عليها التحليل والاستنتاجات. وثانيهما التفرغ للبحث والانقطاع له أطول فترة زمنية متاحة. وإني أحمد الله تعالى أن يسر لي كلا الأمرين ووفقني لتحقيقهما.

أما الشرط الأول فقد حرصت لتحقيقه على الاطلاع على مواد علمية أولية صدرت عن الجهات المعنية بالدراسة وعن أصحاب الفكرة أنفسهم سواء في الكتب والمؤلفات والمذكرات أو في الدوريات من الجورنالات والمجلات. ونظرا لعدم توفر بعضها في

مكتبة الجامعة المركزية أو مكتبة مركز البحوث الإسلامية أو مكتبة أكاديمية الدعوة، فقد اضطررت إلى الاختلاف والتردد إلى مكتبة جامعة قائد أعظم بإسلام آباد، بل إلى المكتبات التجارية سواء للكتب الجديدة أو المستعملة. وأما الشرط الثاني فقد تفرغت تفرغا كاملا معظم فترة إعدادي لهذا البحث، قضيتها بين ثنايا مكتبتي الخاصة وتلك المكتبات المذكورة، وفي مناقشة بعض المسائل الهامة والحاسة مع الزملاء، فضلا عن معايشة وملازمة فضيلة الأستاذ المشرف ومجموعة من الأساتذة العلماء الأفاضل مرة بعد مرة. وكانت حصيلة ذلك كله ذخيرة علمية وخبرة عملية لاتذكر إلى جانبها الأعباء المادية الثقيلة التي تحملتها حيث أن الجمع بين اكتساب العلم وتحصيل المادة أمر شاق وعسير، وإذا ما وصل الأمر إلى حد الاختيار بين العلم والمادة، فلا يسع العاقل أن يستبدل بالعلم سواه.

٢- عنيت بدراسة الموضوع دراسة تحليلية وصفية موضوعية نقدية مصنفا الاتجاهات الموجودة والسائدة في الساحة تصنيفا على حسب أبرز الأفكار المتميزة المطروحة. وهنا في الحقيقة وجدت كثيرا من الصعوبة، ليست في تحديد الاتجاه لتفكير كل من هؤلاء المفكرين التعدديين فحسب، ولكن لأن الأفكار التعددية في حقيقة أمرها كانت أكثر بكثير مما تحتوي عليه هذه الرسالة. ولهذا لا بد من الصراحة هنا بأنه ليست عندي طريقة بعينها في هذا التصنيف، وإنما حاولت اللجوء إلى تناول ذلك من خلال النظر فيما يظن أنه هو الأكثر إسهاما في تلوين الأفكار التعددية مع نسبة كل منها إلى أصحابها، ثم ترتيب ذلك تحت ما رأيته مناسبا له من الاتجاهات الفكرية السائدة.

٣- اعتمدت في هذا البحث أساسا على دراسة مكتبية من حيث أن المعلومات والمواد العلمية التي أستمد منها في هذا البحث وينبني عليها التحليل والاستنتاجات كانت مأخوذة مما سجل وكتب في الكتب والمؤلفات على اختلاف أنواعها دون الأخذ مباشرة من أفواه أصحابها وإن كان معظمهم لازالوا على قيد الحياة. وهذا، طبعا، لايعني التقليل من شأن الحوار المباشر، فإنه بالجمع مع ما كتب في الكتب والمؤلفات يكون دائما أفضل وأجدى إذا سنحت الفرصة والإمكانية لذلك. وإنما اكتفيت بتلك الطريقة –

دراسة مكتبية- لأن في هذه الكتب والمؤلفات من المعلومات ما يغنيني عن غيرها، ما لم يـــرد ما يناقض الأفكار الكائنة من أصحابها أنفسهم هذا بالإضافة إلى عدم توفر الفرصة في حـــد ذاتها لإجراء الحوار.

٤- حاولت إبقاء المصطلحـــات وبعـض العبـــارات الانجليزيـــة أو اللاتينيـــة أو الإندونيسية على ما هي عليه ثم الإتيان بما يرادفها أو يقارب منهـــا في العربيـــة. وذلـــك حرصـــا على حفظ الأصالة أو لأن الكلمة ليس لها ما يرادفها في العربية.

هذا، ولم يكن يعنيني في هذه الرسالة أن أستقصي الأحداث، وأن ألم بالتفاصيل. لكن عنايتي قد انصرفت إلى توضيح الخطوط الرئيســـة، والاتجاهات العامة، والتيارات الأساسية، مستنبطا ذلك من النصوص النثرية مع مطابقتها بالأحداث التاريخية. وأرجو أن أكون قـــد أسهمت بذلك على تصحيح بعض المعايير النقدية، وتوضيح ما يكتنفها من لبس وغموض. فإن وفقت -وهو المرجو- فلله الحمد كله أولا وآخرا، وإلا فحسبي أن أبذل جهـــدي في إنجاز هذا المشروع العلمي المتواضع، وعمل المرء مرهون بالاستطاعة.

والله أرجو أن يكون هذا العمل خالصا لوجهه، وأن ينفع به الجميع، وأن يرزقـــني السداد والرشاد في كل ما أوردت وجمعت. والله من وراء القصد وهو يهـــدي إلى ســـواء السبيل.

إسلام آباد، رمضان ١٤٢١هـ/ديسمبر ٢٠٠٠م.

الباحث الفقير،

أنيس مالك طه

الفصل الأول

المفهوم والنشأة والتطور والأسباب

المفهوم والنشأة والتطور والأسباب

١- مفهوم التعددية الدينية

لم يزل مصطلح "التعددية الدينية" يختلف في مفهومه أو يكتنفه الغموض واللبس، على الرغم من كثرة تردده على الألسنة والأقلام خاصة منذ منتصف القرن العشرين حيث وجد، على ما يبدو في الظاهر، قبولا عالميا. والذي يثير العجب، مع كل هذا، أننا لم نجد من قام بتعريف هذا المصطلح إلا قليلا، إن لم يكن نادرا. فكأن القضية قضية مسلمة بالإجماع. فالمصطلح، إذن، يحتاج إلى تحديد دقيق وتجلية عميقة من حيث معناه المعجمي ومن حيث السياق الذي يستخدمه العلماء فيه كثيرا، وخاصة فيما يتعلق باستخدامه في هذه الرسالة.

"التعددية الدينية" تعريب لمصطلح إنجليزي حديث *Religious Pluralism* نشأ أول ما نشأ، كما سنرى فيما بعد، في الغرب. ولهذا فإن أحسن ما يمكن أن نفعله في صدد تعريفها هو بيان معانيها كما وردت في المعاجم الإنجليزية. فهذا المصطلح مركب من كلمتين إحداهما Pluralism (التعددية) موصوفة، والأخرى Religious (الدينية) صفة لها. إن كلمة "الدين" كثيرا ما أضيفت إلى مصطلحات أخرى ترتبط بـ"نظام ديني"، مثل الدين السماوي والدين الطبيعي والدين البدائي. وكذلك كلمة "التعدد"، فإنها كثيرا ما أضيفت أيضا إلى مصطلحات أخرى ترتبط بـ"نظام تعددي"، مثل السياسة التعددية والفلسفة التعددية والمجتمع التعددي. ولما كان فهم معنى كل من هذين المصطلحين مرهونا بفهم

صحيح لمعنى كل مصطلح على حدة، فمن الطبيعي أن يكون تعريـــف التعدديـــة الدينيـــة مؤسســـا على مقتضى تعريف هاتين الكلمتين المرتبطتين ببعضهما البعض؛ **التعدد و الدين.**

لقد جاءت "التعددية" في المعاجم الإنجليزية لثلاثة معان: المعنى الكنسي والفلســـفي والسياسي الاجتماعي.

أما التعددية في المعنى الكنسي فهي:

- مباشرة الشخص الواحد لأكثر من وظيفة في الرتبة الكنسية في نفس الوقت.
- مباشرة الوظيفتين فأكثر من أي نوع معا (سواء كان دينيا أو غير ديني).

وأما المعنى الفلسفي فهو منهج الفكر الذي يعترف بأكثر من مبـــدأ أعلـــى. وأمـــا السياسي الاجتماعي فهو النظام الذي يعترف بتعايش الأجنـــاس والجماعـــات والأحـــزاب المختلفة مع بقاء خصائصها المتميزة والمستقلة.[١]

هذه المعاني الثلاثة في جوهرها يجمعهـــا شيء واحد هو تعايش الأنواع أو المعتقدات في وقت واحد مع بقاء خصائصها.

ثم إن مصطلح Religion (الدين) في الغرب قد أثار النقاش الطويـــل والجدل الحاد والاختلاف الشديد بين العلماء، سواء في مجال فلسفة الديـــن وعلـــم اللاهـــوت وعلـــم الإنســـان وعلم الاجتماع ومقارنة الأديان، فيما يتعلق بمفهومه وكيفيـــة الاقـــتراب مـــن تعريفـــه، الأمر الذي قد أدى بنا إلى حد الاستحال أو شبه الاستحال للحصول على تعريف يتفق عليه الجميع، حتى لقد قال البعض بأن هذه الكلمة لا يمكن تحديده؛[٢] وقـــال ولفريـــد

---

[١] على سبيل المثال، انظر مادة 'Pluralism' في المعاجم التالية:

The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles, revised and edited by C.T Onions (Oxford The Clarendon Press, [1933] 3rd ed 1952), *Chambers English Dictionary*, edited by Catherine Schwarz et al. (Cambridge. Chambers, [1901] reprinted 1988), *Websters Third New International Dictionary*, (Chicago Encyclopaedia Britannica, Inc., [1909] 1966), Scruton, Roger, *A Dictionary of Political Thought* (London. Macmillan, [1982] reprinted 1984)

[٢] راجع: Dewick, E C., D.D., *The Christian attitude to Other Religions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), p 1

كانتويل سميث: "إن المصطلح (الدين) صعب التحديد بشكل فظيع. على الأقل، هناك خلال العقود المتأخرة تعريفات عديدة محيرة لم يجد واحد منها قبولا واسعا.... ومن هنا، لابد من حذفه أو إسقاطه أو التخلي عنه (نهائيا)."[١] فهذا طبعا، فيه شيء من المبالغة إذ إن أكثر العلماء المتخصصين في هذا المجال لا يقولون بذلك.[٢] وبناء على ذلك، فلا مانع -بل لا بد من اختيار التعريف المناسب لهذا المصطلح كمنطلق علمي ومنهجي للدراسة والتحليل. لأن الوقوف عند الاعتراف بالصعوبة فقط دون محاولة التغلب عليها أو حلها، هو في الحقيقة الخمول الفكري، على حد تعبير بيديل (Bedell) وزميلاه.[٣] فهناك ثلاثة مناهج للتوصل إلى تعريف الدين -من حيث النظام (institution) ومن حيث الوظيفة (function) ومن حيث الجوهر (substance).[٤]

فالعلماء في مجال التاريخ الاجتماعي ينظرون إلى الدين على أنه نظام تاريخي -أي أنه منهج حياة منظم متميز عن غيره من المناهج الأخرى، مثلا إنه من الطبيعي أن نميز بسهولة بين البوذية والإسلام في ضوء تاريخهما المختلف ومنهجهما الخاص في العقيدة والعبادة

---

[١] Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion* (London SPCK, [1962] 1978), p. 17

[٢] فالأستاذ الدكتور محمد عبدالله دراز، من العلماء المسلمين المعاصرين على سبيل المثال لا الحصر، قد حاول في كتابه **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، أن يناقش هذه القضية ويدرسها دراسة علمية تحليلية من خلال إيراد أربعة عشر تعريفا للدين من العلماء الغربيين المتخصصين في المجالات المختلفة، مبينا فيها أوجه الاتفاق والاختلاف وآتيا بالتعريف الذي يتوفر فيه، في رأيه، شرط الجامع والمانع والمطرد والمنعكس كما أوردناه في الهامش بعد التالي. انظر: دراز، الدكتور محمد عبد الله، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، (القاهرة: ١٣٧١هـ/١٩٥٢م)، ص ٢٩-٣٢.

[٣] Bedell, George C., et al., *Religion in America* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., [1975] Second edition 1982), p. 4

[٤] وهذه المناهج هي المعروفة في الغرب. وفي الحقيقة، هناك من العلماء المسلمين من تناول بتعريف الدين من الحيثيتين الأساسيتين، وهو الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز. يعني النظر إلى الدين من حيث هو حالة نفسية (*etat subjectif*) بمعنى التدين، أي إنه "الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة"؛ ومن حيث هو حقيقة خارجية (*fait objectif*) وهو "جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها". وهذا التعريف هو الذي ارتضى به فضيلته. (دراز، الدكتور محمد عبد الله، الكتاب السابق، ص ٤٩-٥٠).

والشريعة والأخلاق.[١] وعلماء الاجتماع والأنتروبولوجيا يعرفونه مـــن حيـث وظيفتـه الاجتماعيـة -أي أنه منهج حياة يربط الناس في وحدات أو مجموعات اجتماعيـة، وهذا مذهب إ. دوركايم[٢] وتابعه روبرت ن. بيله،[٣] وتوماس لكمان،[٤] وكليفورد غيرتز[٥] وغيرهم. وكثير من هؤلاء الذين نشطوا في علم اللاهوت والدين الظاهراتي وتاريخ الأديـان يعرفونه من حيث جوهره الأساسي -يعني الشيء المقدس، وممن يذهب بهذا المذهب رودلف أتّـو،[٦] ومرسيا إليادي.[٧]

وفي الحقيقة هذه المناهج الثلاثة لا تعارض بين بعضها مع الآخر، بل إنها متكاملـة، خاصـة إذا أردنا كيف يجب أن تعرّف "التعددية الدينية" على وجه يتناسب مـع الواقـع الفعلي. فهناك اتجاه حديث قوي بين العلماء المتخصصين في مجـال الدراسـات الإنسـانية والاجتماعية ومقارنة الأديان وفلسفة الدين إلى توسيع مفهوم الدين ليدخـل فيـه جميـع الأديـان -المعرفة بإله وغير المعرفة بإله (*theistic and non-theistic religions*) كما يختار

---

[١] انظر:

Jones, Donald G., 'Civil and Public Religion,' in Lippy, Charles H., and Williams, Peter W (eds.), *Encyclopedia of the American Religious Experience: Studies on Traditions and Movements* (New York. Charles Scribner's Sons, 1988), Vol III, p. 1394

[٢] Durkheim, Emile, 'The Elementary Forms of Religious Life,' in Lessa, William A., and Vogt, Evon Z. (eds.), *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* (New York, Philadelphia, San Fransisco, London: Harper & Row Publishers, Fourth Edition 1979), pp 27-35, Also in Hicks, David (ed.), *Ritual & Belief: Readings in the Anthropology of Religion* (Boston, New York, London, Singapore McGraw-Hill College, 1999), pp 8-11

[٣] Bellah, Robert N., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (New York. Harper & Row, 1970).

[٤] انظر على سبيل المثال كتابه:

Luckmann, Thomas, *The Invisible Religion* (New York. Macmillan, 1967).

[٥] Geertz, Clifford, 'Religion as a Cultural System,' in Lessa, William A., and Vogt, Evon Z. (eds.), *op. cit.*, pp 78-89; Also in Hicks, David (ed.), *op. cit.*, pp 11-34

[٦] Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, trld into the English by John W Harvey (Harmondsworth, Middlesex, Victoria. Penguin Books, [1917] 1959)

[٧] Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, tr into English by Willard R. Trask (New York A Harvest Book, Harcourt, Brace & World, Inc., [1957] 1959)

أن يسميه البعض (John Hick)،[١] أو الأديان والأيديولوجيات البديلة للأديان أو شبه الأديان (*quasi-religions*) كما يحب أن يصطلح عليه البعض الآخر (Paul Tillich)،[٢] أو فلسفات الحياة أو النظرات العالمية (*worldviews*) حسب تعبير سمارت (Ninian Smart) وهي المختارة عنده.[٣]

وفي ضوء هذا التعريف الشامل، أضحى مصطلح الدين يشمل جميع الأديان والمذاهب والأيديولوجيات الحديثة مثل الشيوعية والإنسانية والعلمانية والوطنية أو القومية وغيرها.[٤]

وإذا أضفنا إلى "التعددية" كلمة "الدينية" صفة لها فإنه يمكن أن يقال، بناء على ما تقدم من تعريف، أن "التعددية الدينية" هي تعايش المعتقدات الدينية المتنوعة المختلفة (الأديان بمفهومها الواسع) في وقت واحد مع بقاء مميزات وخصائص كل منها.

هذا من حيث معناها المعجمي، أما من حيث السياق الذي يستخدم هذا المصطلح فيه كثيرا في مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية وفلسفة الدين ومقارنة الأديان في العصر الحديث فيمكننا أن نكتفي بما جاء به جون هيك (John Hick) من تعريف، حيث يقول: "إن التعددية الدينية هي نظرية خاصة بعلاقة الأديان المختلفة مع تعارض المعتقدات بين بعضها البعض. وهي النظرية التي تقول بأن الأديان العالمية الكبرى إنما هي تنوع نظرات الإنسان إلى الحقيقة الإلهية الخفية العليا الواحدة، وتصوراته عن هذه الحقيقة، واستجاباته

---

[١] وقد اعتنى جون هيك بتقرير هذا الاتجاه في مقدمة أروع وأشمل كتابه الذي كان في الأصل سلسلة لمحاضرات، تعرف بمحاضرات جيفورد (Gifford Lectures)، ألقاها بجامعة أدنبره في ١٩٨٦- ١٩٨٧. انظر:

Hick, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (London Macmillan, [1989] reprinted 1991) pp 3-5.

[٢] Tillich, Paul, *Systematic Theology* (London: Nisbet and Company, 1953), also his *Christianity and the Encounter of the World Religions* (New York and London: Columbia University Press, 1963), pp. 5-12

[٣] انظر:

Smart, Ninian, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* (London Harper Collins, 1996)

[٤] أنا أميل إلى هذا التعريف وسأقوم بتحليله ومناقشته في الفصل الثالث إن شاء الله.

لها."[١] وبعبارة أخرى أن الأديان كلها إنما هي المظاهر الشكلية للحقيقة الواحدة، فكلها سواسية لا فضل لأحدها على الآخر.

ومما يلاحظ من هذا التعريف بجلاء أن جون هيك هنا قد انتهج في تعريف الدين منهج من ينظر إلى الدين من حيث جوهره الأساسي فقط ويحاصره في دائرة شخصية ضيقة، أي علاقة الإنسان بالشيء المقدس أو القوة فوق الوجود المادي، بعيدة كل البعد عن دوره ووظيفته العامة الاجتماعية التي لا يخفى على كل من له أدنى شعور بالواقع المشاهد. إذن، فقد تم بذلك اختزالٌ لمفهوم الدين. وهذا المفهوم الاختزالي للدين هو الذي يمثل "أم المسائل" العقائدية والاجتماعية الحديثة المعقدة التي لا يمكن حلها وإجابتها إجابة حاسمة إلا بإعادة الدين ذاته إلى وضعه الصحيح ومفهومه الكامل غير الاختزالي كما سنرى فيما بعد.

ولكن الذي يثير العجب والدهشة هو أن هذا المفهوم هو الشائع والمقبول اليوم بين أوساط "المثقفين" على اختلاف تخصصاتهم العلمية وتوجهاتهم الفكرية، حتى أصبح ظاهرة جديدة في الفكر الإنساني مخالفة لما تعارف عليه الناس، وما يتبادر إلى الذهن عند إطلاق هذا المصطلح من معنى كما تبين في المفهوم المعجمي الآنف الذكر.[٢] فالجديد في

---

[١] يقول:

". the term refers to a particular theory of the relation between these traditions, with their different and competing claims. This is the theory that the great world religions constitute variant conceptions and perceptions of, and responses to, the one ultimate, mysterious divine reality." Hick, John, 'Religious Pluralism,' in Eliade, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (New York Macmillan Publishing Company, 1987), Vol. 12, pp. 331.

ولم أر حتى الآن من قام بتعريف هذا المصطلح بهذه الدقة وهذا الوضوح غيره، فضلا عن تحليله وتفسيره وفلسفته. وبناء على هذا التعريف فقد جعل هيك مصطلح التعددية الدينية نوعا ثالثا من أنواع مواقف الإنسان الدينية: الأول *exclusivism* (القصورية أو الانحصارية)، والثاني *inclusivism* (الشمولية)، والثالث *pluralism* (التعددية).

وللتوسع في فلسفة التعددية الدينية راجع:

Hick, John, 'A Philosophy of Religious Pluralism,' in his *Problems of Religious Pluralism* (London: Macmillan, 1985), pp. 28-45.

[٢] في الحقيقة هذه الظاهرة، أي ظاهرة تطور المفهوم، قد أصبحت شائعة ووجدت قبولا ملموسا. ومن بين المصطلحات التي تطور مفهومها مؤخرا، سوى التعددية الدينية، هي "الأسطورة". فقد تطور هذا المصطلح من مفهومه السلبي إلى

هذه الظاهرة الجديدة هو أن المساواة المطلوبة تقتضي ضمنا الاعتراف ليس بالوجود الفعلي للأديان الأخرى فقط ولكن بشرعيتها في نفس الوقت أيضا، بحيث تتعايش جميعا في أمن وسلام واحترام متبادل دون أن يسيطر أحد منها على الآخر. هذا ما يحلم به "التعدديون" على اختلاف انتماءاتهم الدينية واتجاهاتهم الفكرية كما سنوضحه في حينه إن شاء الله تعالى. وهذا هو الموضوع الرئيسي الذي نحن بصدد دراسته في هذه الرسالة.

الإيجابي. والذي يقرأ الكتاب، مثلا *The Myth of God Incarnate* (أسطورة تجسد الإله) الذي حرره جون هيك، يدرك حقيقة هذه الظاهرة. للتحقيق النظر، على سبيل المثال، الكتاب المذكور:

Hick, John, (ed), *The Myth of God Incarnate* (London: SCM Press, [1977] 7th impression 1985) *passim.*

٢- نشأتها وتطورها

إن التعددية الدينيـــة، كنظرية، مثل غيرها من النظريات، لم تأت من فراغ، بل إنها كـــانت صدى لصوت عصرها وتعبيرا عن عقلية بيئتها. إذن، هناك عوامل أدت إلى ظهـــور هـــذه النظرية في الوجود وأسباب ساعدت في تبلورها وتطورها.

هذه العوامل والأسباب يمكن العثور على جذورهـــا في أفكـــار عصـــر التنويـــر الأوروبـــي في القرن الثامن عشر الميلادي الذي كان يمثل نقطة تحـــول فكـــري جـــذري جوهري في تاريخ الفكر الإنساني قاطبة. وهو العصر الذي يتميز بشكل عام بسيادة العقل وتحرره من القيود والمقررات الدينية اللهم إلا ما ينسجم منها مع العقـــل ويمكـــن إثباتـــه تجريبيـــا. ففي هذه البيئة المتحررة، وهي ذاتها نتيجة منطقية لتصادم الكنيســـة والمســـيحية الغربية مع الواقع الحياتي، ظهر في الفكر الاجتماعي لأول مرة ما يقال بـــ"التحرريـــة" أو "الليبرالية" (liberalism)،[١] التي كانت من صميم تركيبها الحريـــة والتســـامح والمســـاواة والتعددية.

وبما أن ظهور الليبراليـــة كان في أول أمرها مذهبا سياسيا اجتماعيا، فإن نظريـــة التعدديـــة الوليدة لم تكن هي الأخرى خارجة عن حدود هذا الإطار السياســـي. فقضيـــة التعدديـــة على اختلاف أنواعها وأشكالها، بما فيها التعددية الدينية، هي قضيـــة سياســـية

---

[١] للوقوف على شيء من التفصيل عن هذا المذهب، نشأته وتطوره وما يتعلق به، انظر:

De Ruggiero, Guido, 'Liberalism', in Edwin R. A. Seligman (ed. in chief), *Encyclopedia of the Social Sciences*, (New York The Macmillan Company, [1933] 14th printing, 1969), Vol IX, pp 435-42; And Smith, David G , 'Liberalism', in David L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York The Macmillan Co & The Free Press, 1968), Vol 9, pp 276-82

صرفة قبل أن تكون قضية أخرى. ومن هنا فقد تم تطبيع التعددية الدينية وإخضاعها لسيادة السياسة وهي سياسة الحياة الاجتماعية المعروفة بـ"التعددية السياسية" (political pluralism)[١] التي تستمد وجودها وقوتها وشرعيتها من الليبرالية السياسية. ويؤكد هذا ما يراه بعض الباحثين والمحللين المنصفين، الأستاذ محمد ليغنهاوزن، بأن تطور الليبرالية السياسية في القرن الثامن عشر الأوربي كان مدفوعا بدرجة كبيرة بظروف المجتمع الذي قد أعياه عدم التسامح الديني أو الصراع المذهبي الحاد المتمثل في الحروب العرقية والطائفية والمذهبية في عصر الإصلاح الديني.[٢] فالليبرالية إنما كانت تمثل استجابة سياسية بصفة خاصة لظروف ذلك المجتمع الأوربي المسيحي التعددي مذهبا وفرقة دون غيره. وظل الوضع التعددي "بهذا النمط" قاصرا على المجتمع الأوربي المسيحي وحده ولم يمتد إلى غيره من المجتمعات المتعددة الأديان إلا في القرن العشرين فقط.

ومع هذا، فإن بعض الفرق المسيحية، مثل المورمونية، لم تزل معزولة داخل المسيحية محرومة من اعتراف الكنيسة بها إلى أواخر القرن التاسع عشر الميلادي باعتبار أنها فرقة مبتدعة. وظل حالها كذلك إلى أن ظهر الاستنكار رسميا من قبل الرئيس الأمريكي جروفر كليفلند (١٨٣٧-١٩٠٨). وكذلك الكنيسة الكاثوليكية، فإنها لم تزل متمسكة بعقيدة "لا نجاة خارج الكنيسة" (*Extra ecclesiam nulla salus*) حتى مجمع الفاتيكان الثاني في أوائل الستينات من القرن العشرين الحالي، حيث تم فيه الإجماع على نجاة الآخرين المنتسبين إلى الأديان الأخرى غير المسيحية أيضا.[٣]

---

[١] فالتعددية في عرف علماء الاجتماع هي سياسية أكثر منها للدينية. ونكتفي بالموسوعتين السابق ذكرهما دليلا على ذلك. راجع:

Coker, Francis W., 'Pluralism', in Edwin R A Seligman (ed.), *op. cit.*, Vol XII, pp 170-4, And Karie, Henry S, 'Pluralism', *in* David L. Sills (ed), *op. cit*, Vol 12, pp 164-9

[٢] Legenhausen, Muhammad, 'Islam and Religious Pluralism,' in *Al-Tawhid*, Vol 14, No 3, Fall 1997, p 115

[٣] للوقوف على نص الإجماع بشأن علاقة الكنيسة مع الأديان غير المسيحية، راجع:

'Vatican II Declaration on the Relation of the Church to non-Christian Religions', in John Hick and Brian Hebblethwaite (eds), *Christianity and Other Religions* (Glasgow: Fount Paperbacks, 1980), pp 80-6

لقد تبين من هذه الخلفية بجلاء أن نظرية التعددية الدينية إنما هي عبارة عن نتيجة محاولة لوضع أساس نظري في العقيدة المسيحية للتسامح تجاه الأديان غير المسيحية. فهي بذلك تمثل عنصرا من عناصر حركة التجديد الديني أو الليبرالية الدينية التي حدثت في المسيحية البروتستانتية في القرن التاسع عشر الميلادي بقيادة ف. شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher)، والتي اشتهرت فيما بعد بالبروتستانتية الليبرالية (Liberal Protestantism).[١]

دخل القرن العشرون وفكرة التعددية الدينية قد أصبحت تشغل هموم بعض المفكرين الفلاسفة واللاهوتيين كما أصبحت موضوع أطروحاتهم وكتاباتهم العلمية. فأول من خاض منهم في هذا الموضوع وقام بالدفاع عنه بشكل جدي ومنظم هو إرنست ترولتش (Ernst Troeltsch)، اللاهوتي البروتستانتي الليبرالي (١٨٦٥-١٩٢٣م)، في مقال له بعنوان "موقع المسيحية بين الأديان العالمية" كان قد ألقاه في محاضرة بجامعة أكسفورد قبيل وفاته عام ١٩٢٣م.[٢] فقد بين ترولتش في هذا المقال أطروحته عن التعددية الدينية وبرهن فيه بأن كل الأديان، بما فيها المسيحية، له عنصر من عناصر الحق، وليس له كل الحق،[٣] وأن الحياة الإلهية في هذه الأرض ليست واحدة، بل إنها كثيرة.[٤] ثم تابعه بعد ذلك الفيلسوف الأمريكي وليم إ. هوكينغ (William E. Hocking) في كتابه المعنون *Re-thinking Missions* (إعادة النظر في الإرساليات التبشيرية) ١٩٣٢م وفي مؤلفه اللاحقة *Living Religions and a World Faith* (الأديان الحية وإيمان عالمي) حيث توقع فيهما ظهور دين عالمي واحد انسجاما مع الاتجاه نحو حكومة عالمية موحدة.[٥] وتابعه

---

[١] Legenhausen, Muhammad, *op. cit.*, p. 116

[٢] هذا المقال 'The Place of Christianity among the World Religions' نشر مع مجموعة من المقالات الأخرى لغيره في كتاب حرره جون هيك و بريان هيبليثويت بعنوان المسيحية والأديان الأخرى. راجع:
Hick, John, and Hebblethwaite, Brian, (eds.), *op. cit.*, pp. 11-31

[٣] المصدر السابق، ص ١٨ .

[٤] المصدر السابق، ص ٣١ .

[٥] راجع.

كذلك المؤرخ البريطاني المشهور أرنولد توينبي (١٨٨٩-١٩٧٥) في كتابه الأخير (المسيحية بين أديان العالم) عام ١٩٥٧م،[1] وفي كتابه الذي نشر قبله عام ١٩٥٦م بعنوان *An Historian's Approach to Religion* (منهج المؤرخ في دراسة الأديان) حيث سلك فيهما مسلك ترولتش في تناول قضية التعددية الدينية.[2]

هذه الكتابات والأعمال يمكن اعتبارها كمرحلة النشأة والتبلور والاختمار للنظرية. أما مرحلة تطورها فقد تمت عند كتابات اللاهوتي والمؤرخ الديني الكندي ولفريد كانتويل سميث (Wilfred Cantwell Smith).[3] فكان سميث قد أفرد كتابا خاصا لتناول هذه القضية بعنوان *Towards A World Theology* (نحو نظرية لاهوتية عالمية) عام ١٩٨١م، حيث فصل وناقش فيه عن ضرورة إيجاد نظرية لاهوتية عالمية أو عولمية تكون بمثابة أساس مشترك للتعايش السلمي بين الأديان. ويعتبر هذا الكتاب خلاصة ونتيجة تجربته العلمية الطويلة في الموضوع من خلال كتاباته المتقدمة التي من أهمها *The Meaning and End of Religion* (مغزى وغاية الدين) ١٩٦٢م، و *Questions of Religious Truth* (قضايا الحقيقة الدينية) ١٩٦٧م.

وبعد أن مرت نظرية التعددية الدينية بمرحلتي الاختمار والتطور وصلت في النهاية إلى نضوجها في العقدين الأخيرين من هذا القرن العشرين. لقد نضجت هذه النظرية بشكل مثير للإعجاب للغاية في أفكار وكتابات الفيلسوف اللاهوتي البريسبيتاري الشهير جون هيك (John Hick)،[4] حيث إنه هو الوحيد الذي وضع هذه القضية نصب عينيه وفي محور

---

[1] راجع: Parrinder, Geoffrey, *Comparative Religion* (London Sheldon Press, [1962] 2nd ed 1977), p 50

Aslan, Adnan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr* (Surrey: Curzon Press, 1998), p xii

[2] تفاصيل نظريته في التعددية الدينية بشكل عام مبينة بيانا شافيا في هذا الكتاب.

Toynbee, Arnold, *An Historian's Approach to Religion* (London Oxford University Press, [1956] Reprinted 1957)

[3] ولد في تورونتو (Toronto)، عام ١٩١٩. قضى سنوات في بعض الأمصار الإسلامية، ومنها مصر، ولاهور

[4] ولد في يوركشاير (Yorkshire)، عام ١٩٢٢. قضى سنوات في بعض الأمصار الإسلامية أيضا، ومنها مصر.

مغامرته وجهوده العلمية لدرجة أن مصطلح التعددية الدينية صار لازما لاسمه.[١] فقد ألف هذا الرجل ما يجاوز ثلاثين مؤلفا، كتبا ومقالات، كلها لتأصيل وتفسير وتقرير نظريته عن التعددية الدينية. وكتابه *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (تفسير الدين: مواقف بشرية من الكائن فوق الوجود المادي) الذي كان في الأصل سلسلة من المواد لمحاضرات جيفورد التي ألقاها بجامعة أدنبره من ١٩٨٦-١٩٨٧م، يعتبر من أشمل كتبه وأجمعها، حيث كان بمثابة خلاصة لأفكاره التي قد تم طرحها في مؤلفاته وكتاباته المتقدمة. أما مؤلفاته المتأخرة فإنما هي شرح وتوضيح وتأكيد وتحوير لما سبق من غموض ولبس.[٢]

والذي يثير الدهشة للغاية، ونحن بصدد تتبع ودراسة نشأة نظرية التعددية الدينية وتطورها، هو أنها ظاهرة بروتستانتية فريدة من حيث إنها حدثت بشكل ملموس وملحوظ في إطار حركة الإصلاح البروتستانتية بصفة خاصة دون غيرها، وإن كانت قد تبنت عقيدة **لا نجاة خارج المسيحية** طوال القرن التاسع عشر الميلادي. أما الكاثوليكية فقد كانت ضد هذه النظرية بناء على عقيدتها المعروفة **لا نجاة خارج الكنيسة**، ولم تبادر إلى الاعتبار والاهتمام بها، ومن ثم الاعتراف بها كحقيقة واقعية حياتية إلا في أوائل الستينات من القرن العشرين الحالي في مجمع الفاتيكان الثاني فقط كما ذكرنا سابقا. بل فوق كل هذا، إن هذه الظاهرة كأنها ظاهرة مسيحية فذة. وليس الأمر كذلك. فهذه الظاهرة وإن بدت سائدة في المجتمعات المسيحية وأصبحت معيارا مرجعيا للقيم والمثل التعددية عند إطلاقها اليوم، فإنها في الحقيقة لم تكن قاصرة داخل الحركة المسيحية فقط. فهناك ما يقاربها أو يشابهها من اتجاهات نجدها كثيرا عند فكرة الإنسانية العلمانية من الاتجاهات

---

[١] طبعا، هناك عدد من المفكرين والباحثين والدارسين الذين تحدثوا عن قضايا التعددية الدينية ودرسوها دراسة جدية غير هذا الرجل. ولكن جهودهم لو وضعت بجانب جهود هذا الرجل كانت ضئيلة.

[٢] ولعل آخر كتابه الذي وصل إلى معرفتنا هو: *The Rainbow of Faiths: Critical Dialogues on Religious Pluralism* (ألوان المعتقدات الدينية: الحوارات النقدية في التعددية الدينية) الذي نشره SCM Press، لندن، عام ١٩٩٥

جعلوا هؤلاء الرجـــال الهنود في مقدمة قائمة الداعين لهـــذه العقيـــدة.[١] رام موهـــن راي (Rammohan Ray) (١٧٧٢-١٨٣٣م)، مؤسس حركة براهما ساماج (Brahma Samaj) (أي المجتمع الإلهي)، الذي كان هندوكيا تعلم الإيمان بوجود إله من المصادر الإسلامية، يؤمن كل الإيمان وعن اقتناع تام بوحدانية الإله وبتساوى الأديان كلها.[٢] ثم جاء بعده الصـــوفي الباطني البينغالي سري راماكريشنا (Sri Ramakrishna) (١٨٣٤-١٨٨٦م) الذي انتهت به رحلته الروحية المتنقلة أو "العبورية" (*passing over*)،[٣] بدءا من الهندوكية ثم إلى الإسلام ثم إلى المسيحية وانتهاء إلى الهندوكيـــة مرة أخرى في نهاية المطـــاف، إلى الاعتقـــاد بـــأن الاختلافات المتعارضة الموجودة بين الأنظمة والطرق الروحية (الأديان) لا معنى لهـــا. هـــذه الاختلافات عنده ما هي إلا اختلاف في التعبير فقط. فاللغة البينغالية والأردية والإنجليزية لها ألفاظ مختلفة للتعبير عن "الماء"، هكذا مرة يقول، لكن مادته واحدة، هي هي. فكل الأديان توصل الإنسان إلى الغايـــة الواحـــدة. ومن هنا فإن محاولة تحويل الشخص مـــن ديـــن إلى آخر، في نظره، أمر لا مبرر له بالإضافة إلى تضييع للوقت.[٤]

انتشرت تعاليم راما كريشنا إلى خارج شبـــه القـــارة الهنديـــة وتطـــورت إلى النظرية -بمعنى الكلمة تماما- للصداقة والتعاون بين الأديان بجهود تلميذين مـــن تلاميـــذه: كشاب تشاندرا سين Keshab Chandra Sen (١٨٣٨-١٨٨٤م) و سوامي ويويكـــانندا Swami Vivekananda (١٨٦٢-١٩٠٢م). لقد أتيح لسين ما لم يتح لأســـتاذه ومعلمـــه

---

[١] Parrinder, Geoffrey, *op. cit.*, pp 81-2, and Sharpe, Eric J , *op. cit.*, p 254

[٢] التفاصيل عن رام موهن راي انظر: Farquhar, J N., *Modern Religious Movements in India* (New York. The Macmillan Company, [1915] Reprinted 1924), pp 29ff

[٣] رأى بعض الباحثين، John S. Dunne، أن طريقة الحياة الدينية أو الروحية على نحو ما سنّ به هذا البـــاطني الكبـــير، راماكريشنا بارامahamsa (Ramakrishna Paramahamsa)، هي المناسبة اليوم وفي المستقبل. فهذه هي ما سماه "العبور" (*passing-over*) -أو الرحلة الخيالية- من دين إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، ثم العودة إلى الدين الأصلي ببصـــيرة جديدة. انظر: Dunne, John S , *The Way of All the Earth* (New York: Macmillan, and London Collier Macmillan, 1972), p ix

[٤] Sharpe, Eric J , *op. cit.*, p 254. أما التفاصيل عن راما كريشنا انظر: Farquhar, J. N , *Modern Religious Movements in India*, pp. 188ff.

الفكرية غير المعترفة بإله، وعند أفكار المجتمع الإلهي (Brahma Samaj) الهندوكي والمجتمع الثيوصوفي (Theosophical Society) وفي فكرة الحكمة الخالدة (perennial wisdom or *sophia perennis*) من الاتجاهات الفكرية المعترفة بإله.

عموما، إذا نظرنا إلى خريطة تاريخ الأدب الديني نجد أن الاتجاه الديني نحو التعددية بمفهومها الشائع الآن ليس بجديد أصلا، وإنما هو قديم قد بدأت بذوره تظهر في أواخر القرن الخامس عشر في الهند عند أفكار كبير (١٤٤٠-١٥١٨م) وتلميذه غورو نانك (١٤٦٩-١٥٣٨م) مؤسس الديانة السيخية.[١] غير أن هذا الاتجاه ظل مقصورا في شبه القارة الهندية ولم يمتد إلى بقاع أخرى من الأرض حتى أوائل العصر الحديث، وذلك عندما تلاشت الحدود الثقافية الشرقية-الغربية واختلط بعضها ببعض مع بداية ظهور الاهتمام بالتقاليد والأديان الشرقية وكذلك الحرص الشديد على دراستها دراسة، يقال عنها، "علمية" من قبل بعض الباحثين والدارسين الغربيين وخاصة المتخصصين منهم في علم مقارنة الأديان على اختلاف اتجاهاتهم، على نحو ما سنفصله في المبحث التالي. فحينئذ، بدأت العقيدة **بأن كل الأديان إنما هي قيم ومثل متساوية كنظم وطرق إلى الله** تشق طريقها إلى الأمام وتجد رواجا ملموسا، وأصبحت، على حد تعبير شارب، مقبولة لدى المفكرين والمثقفين عالميا تقريبا.[٢]

ولكن، مع كل ذلك، لابد من التنبيه هنا إلى أن الفضل الأكبر في ترويج ونشر فكرة التعددية وهذه العقيدة في العصر الحديث ليس لهؤلاء العلماء الغربيين وحدهم فقط وإنما لهم ولغيرهم الذين كان معظمهم من رجال الدين الهنود، مؤسسوا الحركات الإصلاحية الدينية-الاجتماعية معا. بل كثير من الباحثين الغربيين، أمثال باريندر وشارب،

---

[١] التفاصيل عن أفكار كبير وأثرها في ظهور الفرق الدينية المختلفة وخاصة الديانة السيخية التي أسسها غورو نانك انظر:
Farquhar, J. N., *An Outline of the Religious Literature of India* (London. Oxford University Press, 1920), pp 330-46,

[٢] Sharpe, Eric J., *Comparative Religion: A History* (New York Charles Scribner's Sons, 1975), p 254

الراحل راماكريشنا من فرصة زيارة أوربا، حيث التقى من خلالها بعلمائها البارزين ومن بينهم ف. ماكس موللر (F. Max Muller) (١٨٢٣-١٩٠٠م)، الذي يعد مؤسسا لعلم مقارنة الأديان في الغرب، كما استطاع من خلالها أيضا أن يعرفهم بتعاليم أستاذه. بيد أن تأثيره على الغرب قليل بالقياس إلى ما أنجزه سوامي ويويكانندا الذي قد سنحت له الفرصة لإلقاء الكلمات باسم أستاذه أمام البرلمان العالمي للأديان (World's Parliament of Religion) في شيكاغو، الولايات المتحدة، عام ١٨٩٣م،[١] الأمر الذي أكسبه سمعة طيبة في عيون الهنود حيث كانوا يعتبرونه بذلك بطلا وطنيا. وبهذه الجهود البارزة يستحق هذا الرجل أن يوصف بأنه قد نجح في إرساء قاعدة ما سماه شارب بـ"الهندوكية الأرثوذكسية الجديدة"، يعني أن الأديان كلها جيدة وحق، وأن الحكمة العليا تكمن في الاعتراف بهذه الحقيقة.[٢]

ثم جاء بعد ذلك الماهاتما غاندهي (Mahatma Gandhi) (١٨٦٩-١٩٤٨م) وسرفيباللي رادهاكريشنان (Sarvepalli Radhakrishnan) (١٨٨٨-١٩٧٥م) وغيرهما. والذي يتابع فكرة تساوي الأديان، نشأتها وتطورها، في الحركات الدينية في شبه القارة الهندية يلاحظ أن هناك فرقا واضحا بين التي ظهرت فيما قبل العصر الحديث والتي في العصر الحديث. فبينما أن كلتيهما إنما ظهرتا نتيجة للحوار أو الاحتكاك أو الصراع الديني المباشر بين تقاليد الهند الأصلية وبين الأديان الأجنبية القادمة "الغازية"، إن صح التعبير، فإن الأولى قد انتهت بظهور الديانة السيخية التي تمثل فكرة الخلط والتوفيق بين الهندوكية والإسلام أتم تمثيل، وإن الثانية قد انتهت بظهور ما يمكن أن يقال الآن بـ"التعددية الدينية" ولكن مع سيادة اللون الهندوكي الشديد والنكهة الهندوكية القوية عليها.

---

[١] عن هذا البرلمان العالمي للأديان في شيكاغو عام ١٨٩٣م انظر: Sharpe, Eric J., op. cit., pp. 138f. أما الدراسة والتحليل عن هذا البرلمان من وجهة النظر التعددية انظر: Bishop, Donald H., 'Religious Confrontation, A Case Study: The 1893 Parliament of Religions', in *Numen*, Vol. XVI, April 1969, pp. 63-76.

[٢] Sharpe, Eric J., *op. cit.*, pp. 254-255

كما أن هناك فرقا جليا بين التعددية التي ظهرت في شبه القارة الهندية والتي ظهرت في الغرب. فبينما كانت الأولى إنما بنيت أساسا على تقاليد الهند المستمدة من كتب الهندوكية المقدسة التي تنص على تقاسم الحق بين الطرق الموصلة إلى الإله، فكانت بذلك دينية في الجوهر والعزم معا، فإن الثانية إنما كانت تتولد جوهريا من فلسفة الحياة الغربية الحديثة العلمانية، فكانت بذلك علمانية في الجوهر والماهية ودينية في التصميم والعزم. ومن هنا فقد أصبح هذا الفرق، بالتالي، خصيصة من خصائص كل من الفكر الشرقي والفكر الغربي على حدة.

أما بالنسبة للعالم الإسلامي فإن ظاهرة التعددية الدينية فيه تعتبر ظاهرة جديدة جدا. فهي، كما سنرى فيما بعد، دخيلة بدأت تتسرب إلى البينة الثقافية الاجتماعية الإسلامية مع تسلل الأفكار والتقاليد والقيم الغربية الحديثة عموما إليهما عبر وسائلها المختلفة الشاملة المتكاملة. ولم تكد تسمع صدى نظرية التعددية الدينية هذه في العالم الإسلامي إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك عندما أتيح لبعض أبنائه فرصة التعلم والدراسة في الجامعات الغربية حيث إنبسط أمامهم المجال المفتوح واسعا للتعرف والاحتكاك مباشرة مع الحضارة الغربية. هذا بالإضافة إلى كتابات بعض الصوفية الباطنيين الغربيين الذين أعلنوا إسلامهم بالأسماء الإسلامية أمثال رينيه جينو (Rene Guenon) (عبد الوحيد يحيى)[1] و ف. شوون (Frithjof Schuon) (عيسى نور الدين أحمد)،[2] حيث

[1] ولد رينيه جينو كاثوليكيا في بلدة Blois، فرنسا، في ١٨٨٦م. بدأ دراسة الأديان الشرقية، خاصة الهندوكية والطاوية والإسلام، في فرنسا وهو في الثامن عشرة من عمره. وقد أسلم هذا العالم في ١٩١٢م وتسمى بالإسم الإسلامي: عبد الوحيد يحيى. وفي سنة ١٩٣٠م، قام بزيارة مصر ناويا أن يقيم فيها لثلاثة أشهر فقط، ولكن القدر اقتضى أن يقضي سائر حياته فيها إلى أن توفاه الله تعالى سنة ١٩٥١م. وله مؤلفات عديدة باللغة الفرنسية بعضها ترجمت إلى الإنجليزية، من أهمها: *The Symbolism of the Cross* و *The Crisis of the Modern World* و *The Multiple States of Being* وغيرها.

[2] ولد ف. شوون بمدينة باسل Basle للوالدين الألمانيين في ١٩٠٧م. درس اللغة العربية والخط العربي في بارس. وقد كانت زياراته المتلاحقة إلى شمال أفريقيا و إلى الشرق وإلى الهند الأمريكي عن رغبة عميقة في أديان العالم العظمى قد مكنته من اللقاء والاتصال مباشرة بالأشخاص البارزة الصوفيين والهندوكيين والبوذيين وغيرهم، كما مكنته بالتالي من

كانت حافلة بالأفكار والأطروحات التي تمثل منهلا من مناهل الاتجاه التعددي. ولعل من أبرز من برع من هؤلاء في هذا الموضوع هو المفكر المسلم الشيعي المعتدل، سيد حسين نصر، حيث أوتي من الفرصة والعلم ما يؤهله للوقوف صامدا في صف أو مستوى واحد مع جهابذة العلماء الغربيين المعاصرين أمثال ن. سمارت، و جون هيك، و أ. شيمل (A. Schimmel).

لقد طرح هذا المفكر نظريته التعددية الاتجاه في قالب سماه "الحكمة الخالدة" (*sophia perennis*) أو (perennial philosophy)، وهي عبارة عن إحياء الوحدة الماورائية الكامنة في تعاليم الأديان وتقاليدها التي عرفها الإنسان من لدن آدم عليه السلام إلى اليوم، معتقدا "بأن الانتساب إلى، أو الإيمان بـ، أي دين ثم العمل بمقتضى شريعته كليا إنما يعتبر الانتساب أو الإيمان بجميع الأديان."[1] فالأديان، في نظره، إنما هي مختلفة أو متعارضة في الظاهر والشكل فقط، أما باطنها وجوهرها فواحد كما سيأتي تفصيله. هنا، لم نر اختلافا جوهريا عما سبق من نظريات التعددية الدينية اللهم إلا في طريقة تناول القضية فقط، الأمر الذي يجعلنا نتساءل عما إذا كان وراء هذا الاتجاه ما يبرره من الناحية الفكرية الإسلامية الأساسية التي كانت، حسب زعم صاحبه، منطلقا وأساسا له.

وبالجملة، فإن ظهور نظريات التعددية الدينية، على اختلاف اتجاهاتها، في العصر الحاضر يصور لنا حقيقة واحدة، هي مدى سيادة الحضارة الغربية وهيمنتها على غيرها سياسيا واقتصاديا وثقافيا واجتماعيا. وهي الحقيقة التي من أجل ضمان بقاء وجودها واستمرار حياتها تقتضي نوعا من المبررات الدينية التي تنسجم مع منطق الإنسانية الحديثة المبنية على أساس التسامح والحرية، أو بتعبير أصح، الليبرالية. والذي يزيد هذه الحقيقة جلاء ووضوحا، بل وتأكيدا في نفس الوقت، هو تصاعد الإلحاحات والضغوط التي

بناء علاقة الصداقة الوطيدة معهم. وله مؤلفات كثيرة، من أهمها: *The Transcendent Unity of Religions* و *Understanding Islam* و *Sufism: Veil and Quintessence* و *Esoterism as Principle and as Way* وغيرها.

[1] Nasr, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam* (Lahore Suhail Academy, 1994), p. 16

مارسهـــا –ولم يزل يمارسها– الغرب سياسيا واقتصاديا وعسكريا على بلاد العالم أجمع على أن تعمل بهذا المبدأ وهذا الأساس خاصة بعد إعلان ما يعرف بـــ "النظام العالمي الجديد" من قبل الولايـــات المتحدة الأمريكيـــة في أوائل التسعينات من القرن العشرين.

٣- أسباب ظهور نظريات التعددية الدينية

إن الأسباب التي أدت إلى ظهور نظريات التعددية الدينية كثيرة ومختلفة، وفي نفس الوقت معقدة يتداخل بعضها ببعض، ولكن يمكن تصنيفها إجمالا إلى سببين رئيسيين. أولهما السبب الداخلي وهو السبب الذي يوجد داخل الأديان نفسها من تعارض الاعتقادات المطلقة بالأحقية والأفضلية (absolute truth-claims) بين الأديان، سواء كان في المسائل العقائدية أو التاريخية أو في قضية فكرة الاختيار. ولهذا نسميه بالسبب الاعتقادي. والثاني السبب الخارجي وهو الذي يمكن تصنيفه إلى نوعين، هما السبب السياسي الاجتماعي والسبب العلمي.

أولا: السبب الداخلي أو السبب الاعتقادي

الاعتقاد المطلق بأحقية وأفضلية ما يدين به المرء من عقيدة أو مذهب أو أيديولوجي، سواء كان من وحي الله تعالى أو من وحي الهوى، يبدو أمرا طبيعيا. ولم يكد يختلف في ذلك أو يتساءل عنه حتى جاء العصر الحديث حيث ابتدع فيه القول بـ"نسبية الدين" وانتشر بشكل ملحوظ بين أوساط المثقفين في هذا القرن العشرين، وخاصة في عقوده الأخيرة. ولكن حتى هؤلاء الذين يقولون بهذا القول، إذا أمعنا النظر إمعانا، فإنهم في الحقيقة قد وقعوا بدون الشعور فيما حاولوا –ولم يزالوا يحاولون– أن يفروا منه من الاعتقاد المطلق، يعني "الاعتقاد المطلق بنسبية الدين"، بدليل أنهم يدافعون عن هذه العقيدة دفاعا شديدا محاولين

دائما ترويجها بين الناس ودعوتهم إليها بكل ما عندهم من وسائل. إذن، فهذا هو دينهم،[١] الأمر الذي زاد قضية تعارض الاعتقادات الدينية المطلقة بين الأديان أكثر تعددا وتعقيدا.

انقسم الناس في هذه القضية إلى قسمين رئيسيين. قسم يؤمن إيمانا جازما بوحي سماوي وآخر لا يؤمن إلا بوحي العقل المجرد. هذا الاختلاف الإيماني قد ترتب عليه الاختلاف والتعارض في كل شيء لا محالة، إذ إن الإيمان هو أصل كل المسألة. فالقسم الأول يؤمن بوجود ذات غائبة أو قوة عليا فوق الكائن المادي أو ما يقال بما وراء الطبيعة، والثاني لا يؤمن بذلك أصلا. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن المؤمنين في القسم الأول يختلفون فيما بينهم في تحديد الذات الغائبة أو القوة العليا فوق الكائن المادي، سواء كان من ناحية العدد والكم أم من ناحية التشخيص والماهية والكيف، اختلافا يتعذر ائتلافه أبدا. وتبعا لهذا الاختلاف، فإنهم يختلفون أيضا في كل ما له صلة، قريبة كانت أم بعيدة، بقضية العقيدة والإيمان من المسائل التي لا حصر لها. ومن هنا، فإن دراستنا في هذا الصدد يمكن تبسيطها في مسألتين. المسألة الأولى عقائدية، والثانية تاريخية.

أ- التعارضات في المسائل العقائدية

العقيدة بالنسبة للدين، وأي دين، كالرأس بالنسبة للبدن. فلا دين بدون عقيدة. بل حتى الأيديولوجيات والمذاهب العلمانية الحديثة التي قد تطورت وصارت لها وظيفة الدين في

---

[١] يعجبني في هذه المناسبة قول ولستون ل. كينغ (Winston L. King) في مقالته بعنوان 'الدين' حيث يقول فيها: "إنه بمجرد اختفاء دين من الأديان من الوجود ظهر الآخر قائما مقامه."

(Yet it also seems that as soon as one form of religion disappears, another rises to take its place)

انظر:

King, Winston L., 'Religion', in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 12, p. 292.

تحكيم كل تصرفات أتباعها اليومية، كالشيوعية أو الإلحادية والإنسانية والوطنية والعلمانية وغيرها كما ذكرنا في بداية هذا الفصل، فإنها لا تكون بدون عقيدة. وأسمى ذروة العقيدة هي عقيدة الألوهية. وما من دين إلا ويأتي بهذه العقيدة ويدعو أتباعه إليها. ثم يأتي بعدها أمور أخرى يطول ذكرها هنا. ولهذا سنكتفي بذكر بعض ما نراه مهما ومناسبا لهذا المقام، يعني عقيدة الألوهية وعقيدة الاختيار أو الاصطفاء الإلهي وعقيدة الخلاص والنجاة.

الأولى: عقيدة الألوهية

لقد تعارضت عقيدة الناس في الألوهية تعارضا كبيرا واختلفت وتعددت بحسب عدد الأديان الموجودة على الأرض نفسها. هنا، اختلف الناس على الأقل في ثلاث مسائل.
أولا، اختلفوا في وجود ذات غائية أو قوة عليا فوق الكائن المادي أو ما يعرف عموما بإله.[1] فأتباع الأديان المعترفة بإله (theistic religions) يقولون بالوجود؛ وأتباع الأديان غير المعترفة بإله (non-theistic religions)[2] على قسمين: قسم يقول بالعدم الصرف كالشيوعيين والملاحدة وأكثر أتباع المذاهب والأيديولوجيات الحديثة، وآخر لا يقول بالوجود ولا بالعدم وإنما توقف كأتباع البوذا -فرقة الثيرافادا (Theravada) واللاغنوصيين أو اللاأدريين. وفي الحقيقة، إن الناس من هذين القسمين، عند التحقيق، لاينكرون إلها بالفعل إذا ما أخذنا في الاعتبار أن الإله هو مطلق الشيء المعبود، وإنما كانوا

---

[1] لقد حاول العلماء واللاهوتيون الغربيون مناقشة قضية الذات العليا المطلقة (The Ultimate)، وتوصلوا إلى نتيجة هي اختلافات كبيرة بينهم. انظر مثلا: Tessier, Linda J (ed), *Concepts of the Ultimate* (London. Macmillan, 1989)

[2] هنا أتبع جون هيك في تصنيف الأديان. وفي ضوء المعلومات والمعارف الموجودة والمتجددة يبدو أن تصنيفه للأديان إلى المعترفة بإله وغير المعترفة بإله هو الأنسب والأدق والأضبط.

ينكرونه بالاسم فقط. وإلههم في الحقيقة هو العقل المجرد أو الهوى.[١] على أية حال، فإن الناس لا يمكن أن يعيش بدون مجموعة من نظام العقيدة الإيمانية.

وثانيا، اختلف أتباع الأديان المعترفة بإله، بعد أن اتفقوا على وجود إله، في ما إذا كان هذا الإله يتعدد أم لا. وهذا الاختلاف ناشئ أساسا مما يعتقده كل منهم بأنه موحى به من السماء ومدون في الكتب المقدسة. وقد انقسم الناس في هذه المسألة عموما إلى صنفين رئيسيين. الصنف الأول يؤمنون بالتوحيد أو بإله واحد، وهم أتباع ما يعرف كثيرا بالأديان التوحيدية (monotheistic religions). ويتألف أكثر هذا الصنف من أتباع الأديان السامية، ألا وهي اليهودية والمسيحية والإسلام، وإن كان كل منها في الواقع يختلف مع الآخر في تحديد ماهية هذا الإله الواحد. ومن هذا الصنف أيضا فرقة الماهايانا (Mahayana) البوذية.

فاليهودية لاتعترف إلا بالرب "يهوه" الذي حسب الإيمان اليهودي أنه هو الإله الخاص باليهود دون غيرهم. أما غيرهم فلهم أن يتخذوا ما يشاءون من إله أو آلهة غير يهوه، إلا أن هؤلاء الغير في العقيدة التلمودية لا فرق بين أن يؤمنوا أو لا يؤمنوا فحكمهم سواء، يعني لا يمكن أن يخرجوا من ربقة الجنتايل (Gentile) أو الجوزيم أو الأممية. وهذا الإيمان له صلة وثيقة بعقيدة الاختيار، أي الشعب المختار، التي سنتحدث عنها فيما بعد. والمسيحية تؤمن بإله واحد أيضا، ولكن هذا الإله له ثلاثة أقانيم: الآب والابن والروح القدس، التي لم تعرفها أختاها الكبرى –أي اليهودية، والصغرى –أي الإسلام. ومن هنا، **فإن عقيدة التوحيد المسيحية ليست توحيدا صافيا نقيا بالمعنى الحقيقي للكلمة**، بالإضافة إلى صعوبة –بل استحالة– قبولها عقلا،[٢] الأمر الذي جعلها معروفة بعقيدة التثليث أكثر منها للتوحيد، وهي الأنسب والأجدر والأضبط.

---

[١] حسب المنطق القرآني أن من اتخذ إلها غير الله فإن إلهه هواه. قال الله تعالى: ﴿أرأيت من اتخذ إلهه هواه ....﴾ الفرقان: ٤٣، وقال أيضا: ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم ...﴾ الجاثية: ٢٣.

[٢] قضية معقولية العقائد الدينية وغير معقوليتها قد اجتذب إليها أنظار بعض العلماء الدارسين والباحثين في مقارنة الأديان منذ أوائل هذا القرن. ولعل أول من قام بدراستها هو رودلف أتو (Rudolf Otto) في كتابه

والإسلام، بعد كل ذلك، لا يعترف بالتوحيد اليهودي ولا المسيحي وإنما جاء بعقيدة التوحيد الصافي النقي الخالص المتمثل في كلمة الشهادة: لا إله إلا الله. هذه الكلمة الطيبة هي تصحيح لما سبق من الانحرافات في عقيدة الأمم السابقة من اليهود والنصارى وغيرهم، وهي في نفس الوقت تقرير بأن الله تعالى هو إله العالمين وربهم، لا إله غيره ولا رب سواه، وأنه لا يختص بأمة دون أمة كما يعتقده اليهود، ولم يتخذ صاحبة ولا ولدا كما يعتقده النصارى. فهو الله الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد. هذا التوحيد الخالص البسيط الشامل البعيد عن التعقيد والغموض والأنانية والقومية، في اعتقاد المسلمين، هو الذي جاء به ودعا إليه جميع الأنبياء والرسل من لدن سيدنا آدم إلى سيدنا محمد عليهم وعلى نبينا أفضل الصلاة والتسليم.

تبين من هذا العرض بجلاء مدى تعارض وتباين عقيدة التوحيد بين أتباع الأديان التي نشأت في الأسرة الواحدة: أسرة إبراهيم عليه السلام، فكيف وقد عاش في هذا العالم أسر وأجناس أخرى كثيرة؟ وأما الصنف الثاني فهو أغلب أتباع الأديان غير السامية مثل الهندوكية والمجوسية والطاوية وغيرها. فهؤلاء يعتقدون بتعدد الآلهة التي كانت عادة قوى ذات صلة بالظاهرات الطبيعية: السماوية والجوية والأرضية. كل من هذه الأديان يقدس إله السماء وإله الأرض وإله الريح وإله الشمس وغيرها، بأسماء مختلفة

الشهير المعنون: (*The Idea of the Holy*) *Das Heilige* أو (*The Sacred*) – أي المقدس– الذي نشر في ١٩١٧م. فأصبحت دراسته هذه أساسا للدراسات التي قام بها العلماء من بعده أمثال مرسيا إليادي (Mircea Eliade)، الذي ظهرت دراسته هذه القضية في كتابه المعنون: *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (المقدس وغير المقدس) عام ١٩٥٧م وقد توصلت هذه الدراسات إلى أن قيمة وأهمية عقيدة من العقائد الدينية لا علاقة لها بالمعقول أو غير المعقول أصلا وإنما بالقداسة، أي لأنها مقدسة. راجع:

Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational* (Harmondsworth. Penguin Books, [1917]1959), and Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, translated from the French by Willard R Trask (New York A Harvest Book, [1957] 1959)

وهناك دراسة لهذه القضية قام بها جيمس كيلن برجر (J. Kellenberger) في كتابه بعنوان. *The Cognitivity of Religion* (معقولية الدين) من خلال تحليل الرأيين المتعارضين وتقديم الرأي الثالث من عنده للتوسط بينهما. انظر:

Kellenberger, J., *The Cognitivity of Religion: Three Perspectives* (Berkeley. University of California Press, 1985).

تبعا لاختلاف اللغات. إلا أن تقارب الديانتين في الموقع الجغرافي له أثر كبير في تقارب أسماء الآلهة، مثلا إله الشمس في الهندوكية هو مترا (Mitra) وفي المجوسية هو مثرا (Mithra)، وإله الموت في الأولى ياما (Yama) وفي الثانية يما (Yima).

ثالثا، كذلك اختلف أتباع الأديان المعترفة بإله في ما إذا كان هذا الإله يتجسد في إنسان ما أم لا. هنا افترقت إلى فرقتين: فرقة الإسلام التي تقول بالنفي التام (إلا الشواذ من الصوفيين كابن عربي وأبي منصور الحلاج) وفرقة غير الإسلام التي تقول بالإثبات مع اختلاف بينهم في تحديد التجسد. فالهندوكية والبوذية (فرقة الماهايانا) والجينية، مثلا، تعتقد بتكرر التجسد، بينما المسيحية لا تعترف إلا تجسد الإله في المسيح عليه السلام فقط.[١]

الثانية: عقيدة الاختيار الإلهي

وأما عقيدة الاختيار أو الاصطفاء الإلهي فهي موجودة في كل الأديان تقريبا، وهي من العقائد الحساسة التي تلعب دورا كبيرا في تكوين الجانب الانفعالي لأمة دين معين. وفي الحقيقة هذه العقيدة معروفة بين الأديان السامية أكثر بالنسبة إلى غيرها. ففي اليهودية الأسفار المقدسة ناطقة بهذا الاصطفاء الإلهي لهم.[٢] مثلا جاء في سفر التكوين: "وأما موسى فصعد إلى الله. فناداه الرب من الجبل قائلا: هكذا تقول لبيت يعقوب وتخبر بني إسرائيل... فالآن إن سمعتم لصوتي وحفظتم عهدي، تكونون لي خاصة من بين جميع

---

[١] الدراسات الوافية في هذا الموضوع يمكن الرجوع إليها في:

Parrinder, Geoffrey, *Avatar and Incarnation: A Comparison of Indian and Christian Beliefs* (New York Oxford University Press, 1982), also Bassuk, Daniel E , *Incarnation in Hinduism and Christianity: The Myth of the God-Man* (London Macmillan, 1987)

[٢] عقيدة الاصطفاء الإلهي اليهودية أو عقيدة "الشعب المختار" قد ألفت اهتمام الباحث الناقد الفرنسي المشهور Roger Geraudy إلى دراستها مع العقائد اليهودية الأخرى دراسة نقدية انتهت به إلى نتيجة أن هذه العقيدة، وكذلك غيرها، لا أساس لها من الصحة، بل إنها من جنس الأساطير التي أصلتها الصهيونية لتأسيس السياسة الإسرائيلية. انظر:

Garaudy, Roger, *Founding Myths of the Israeli Policy* (IPP and UASR, 1997), pp 10-22

الشعوب. فإن لي كل الأرض. وأنتم تكونون لي مملكة كهنة وأمة مقدسة."[١] وجاء في سفر تثنية الاشتراع: "لأنك أنت شعب مقدس للرب إلهك. إياك قد اختار الرب إلهك لتكون له شعبا أخص من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض."[٢] وجاء في سفر اللاويين: "أنا الرب إلهكم الذي ميزكم من الشعوب. . . . أنا الرب. وقد ميزتكم من الشعوب لتكونوا لي."[٣] بل لقد أكد ذلك القرآن الكريم فيقول الله تبارك وتعالى: ﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين﴾،[٤] ويقول أيضا: ﴿ولقد اخترناهم على العالمين﴾،[٥] ويقول أيضا على لسان موسى عليه السلام: ﴿قال أغير الله أبغيكم إلها وهو فضلكم على العالمين﴾.[٦]

وفي المسيحية ليس هناك في الحقيقة نصوص في العهد الجديد تدل صراحة على الاصطفاء الإلهي للأمة المسيحية. فالنصوص التي ذكر فيها الاختيار إنما كان للمسيح وحده[٧] أو لأشخاص معينين[٨] خلافا للعهد القديم كما رأينا آنفا. إن عقيدة الاصطفاء الإلهي للأمة المسيحية مأخوذة من التعليم أو المبدأ الكنسي الذي يقول بأن الإله قد اختار المسيح عيسى عليه السلام ليتجسد فيه وليصلب تكفيرا لخطايا البشر، واختيار للمسيح كان اختيارا لأمته.[٩]

---

[١] سفر الخروج ١٩: ٣-٦

[٢] سفر التثنية ٧: ٦

[٣] سفر اللاويين ٢٠ : ٢٤، ٢٦

[٤] سورة البقرة : ٤٧، ١٢٢

[٥] سورة الدخان : ٣٢

[٦] سورة الأعراف : ١٤٠

[٧] انظر: متى ١٢ : ١٩ (هو ذا فتاي الذي اخترته)

[٨] انظر: رسالة بولس الثانية إلى تيموثاوس ٢ : ١١ (لأجل ذلك أنا أصبر على كل شيء لأجل المختارين . .)

[٩] عقيدة الاختيار الإلهي في المسيحية، راجع مادة: 'Elect, Election' في:
Young, G. Douglas (ed.), *Young's Compact Bible Dictionary* (Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, 1989)

وبالنسبة لحال الأمة الإسلامية في الفضل والخير على غيرها من الأمم فقد جاء في القرآن الكريم ما يدل على ذلك بصراحة حيث يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾،[١] ويقول أيضا: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾.[٢] وهناك نصوص أخرى كثيرة من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف تدل ضمنا والتزاما على خيرية هذه الأمة، مثل تفضيلهم بنبي هو خير الأنبياء والرسل، وبشريعة هي أكمل الشرائع، وبكتاب هو أفضل الكتب، وما إلى ذلك مما يطول ذكره هنا. ولكنه ينبغي أن لا يغيب عن الأذهان أن هذه الخيرية والتفضيل والاصطفاء ليست مطلقة عن الشروط والقيود دائما، لأن ذلك يخالف العدل الإلهي. وإنما هي مشروطة ومقيدة بالشروط المذكورة في الآية نفسها، أي إنهم خير أمة على الإطلاق ما أقاموا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله. فإذا تركوا ذلك زال عنهم هذه الخيرية. وكذلك بالنسبة إلى تفضيل بني إسرائيل من اليهود (والنصارى) على غيرها من الأمم، فإنه كان مشروطا مقيدا. فهو لا يتحقق إلا بتحقيق شروطه المذكورة في تلك الآية وفي النصوص التوراتية الأخرى، ألا وهي الإيمان بالله وطاعته والوقوف عند أمره ونهيه. فإن فعلوا ذلك كانوا شعبا مختارا مفضلا، وإلا فليس ثمة اصطفاء لهم ولا تفضيل. هذا بالإضافة إلى أن تفضيل الأمم السابقة، في اعتقاد المسلمين، كان مؤقتا بفترة معينة كما أن شريعتهم موقوتة بمجيء خاتم الأنبياء والمرسلين محمد صلى الله عليه وسلم الذي جاء بالشريعة العالمية الخالدة، وهي الشريعة الإسلامية. فالمفروض عليهم أن يسارعوا إلى الانضمام إلى الأمة الإسلامية حتى يخرجوا من حالة الحرمان والخسران واللعنة داخلين في زمرة خير أمة أخرجت للناس.

---

[١] سورة آل عمران : ١١٠

[٢] سورة البقرة : ١٤٣

الثالثة: عقيدة الخلاص والنجاة

وأما عقيدة الخلاص والنجاة فهي تمثل النتيجة المنطقية لما سبق ذكره من مقتضيات عقيدة الألوهية والاختيار الإلهي. ومن هنا فإن الحديث عن عقيدة الخلاص والنجاة له صلة متبادلة متماسكة بكل من العقيدتين السابقتين. فمما لا جدال فيه أصلا أن الاعتقاد بعقيدة ما أو بفلسفة ما للحياة يعطي المرء أو الشعب حقا مقصورا له فقط دون الآخرين على الخلاص والنجاة، أو التنوير (enlightenment) عند البوذية. وبتعبير آخر أن المرء أو الشعب من أجل أن يكتسب المناعة والحصانة، ويفوز في نفس الوقت الخلاص والنجاة أو التنوير لابد من اتباع منهج معين على أنه طريقة للحياة. وبتعبير أدق أن الخلاص أو النجاة أو التنوير يتوقف أساسا على ما سماه جون هيك "العرقية الدينية" (religious ethnicity).[١]

وهذا الاعتقاد موجود وشائع في كل الأديان، المعترفة بإله وغير المعترفة بإله على السواء. وكل يعتقد بالأحقية المطلقة بالخلاص والنجاة أو التنوير دون سواه، الأمر الذي أدى إلى ظهور موقف التمانع المتبادل (mutual exclusion) بين بعضها البعض. فاليهودية، مثلا، المتمسكة دائما بعقيدتها المطلقة: "شعب الله المختار"، تمنع غيرها من أن يشاركها في هذه المزية. والمسيحية كذلك، بناء على عقيدتها الأساسية، وهي صلب المسيح تكفيرا لخطايا البشر، قد اضطرت إلى وضع عقيدة أخرى تعرف في الكاثوليكية بـ**لا نجاة خارج الكنيسة** (*extra ecclesiam nulla salus*) وفي البروتستانتية بـ**لا نجاة خارج المسيحية** (*outside Christianity, no salvation*). وذلك لأن الخلاص أو النجاة عند إله المسيحية، حسب منطق عقيدة الصلب، لا يتم –ولن يمكن أن يتم– إلا بالإيمان الصادق والجازم بهذه العقيدة نفسها. فقضية الخلاص وعدمه أو النجاة وعدمها هي أساسا قضية الإيمان والكفر. وهكذا الأمر في الإسلام، حيث كانت هذه العقيدة منصوصا عليها في القرآن الكريم بنص لا يحتمل التأويل، فقال عز من قائل: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾،[٢] وقال أيضا:

---

[١] Hick, John, *Problems of Religious Pluralism*, p. 47

[٢] سورة آل عمران: ١٩

﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينـا فلن يقبل منه وهو في الآخرة مـن الخاسـرين﴾،[١] وقـال أيضـا: ﴿فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معـه أولئـك هـم المفلحون﴾،[٢] وقال أيضا: ﴿والعصر، إن الإنسان لفي خسر، إلا الذين آمنـوا وعملـوا الصالـحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾.[٣] وفي السنة النبوية الشريفة كان الرسـول صلى الله عليه وسلم كتب إلى الملوك والأمراء، في رسالة بعث بها إليهم، دعاهم فيهـا إلى الإسلام حتى يكونوا من أهل النجاة، حيث قال: «أسلم تسلم».[٤]

بل حتى الهندوكية التي تعتبر نفسها بأنها أكثر الأديان تسامحا كما نص على ذلـك أحد كتبهـا المقدسة، باغاواد غيتا (Bhagawad Gita)، حيث جاء فيه: "كيفما تقـرب إلي الإنسان قبلت منهم. لأن في كل الجهات، فأي طريق اختاروها فهي لي،"[٥] فإنها في حقيقـة أمرها لا تختلف عن غيرها خاصة في مسألة عقيدة التفوق أو التفضيل الإلهي،[٦] مما أحـدث بطبيعة الحال نوعا من الشعور بـ"المقصورية" أو "الانحصارية" (exclusivism) في قلـوب أتباعها. وهذه العقيدة، كما لاحظنا من قبل، مرتبطة بالعقائد الأخرى بما فيها عقيدة الخلاص والنجاة التي كانت في هذه الديانة تسمى "الموكشا" (*moksha*)، وتمثل الغاية القصـوى أو منتهى الأماني لكل هندوكي، يعني اتحاد الروح مع البراهما بعد تخلصها من عملية التناسـخ المتكرر.[٧] ثم البوذية التي كانت "بدعة" ناشئة من حضن الهندوكية، مثـل الإسـلام عنـد

---

[١] سورة آل عمران: ٨٥

[٢] سورة الأعراف: ١٥٧

[٣] سورة العصر: ١-٣

[٤] انظر الصفحة ٢١٧ من هذه الرسالة.

[٥] نقلا عن جون هيك:

"Howsoever men may approach me, even so do I accept them, for on all sides, whatever path they may choose is mine." *Bhagavad Gita*, IV, 11. On the account of the interpretation of this verse, see Zaehner, R. C., *The Bhagavad Gita* (Oxford: The Clarendon Press, 1969), pp. 185f.

[٦] راجع Hick, John, *Problems of Religious Pluralism*, pp. 47-8.

[٧] هناك طرق خاصة لتحقيق الخلاص أو الموكشا في الهندوكية، وهي ثلاث: *Karma Marga* (عـن طريـق الفرائـض والواجبات)، و *Jnana Marga* (عن طريق المعرفة)، و *Bhakti Marga* (عن طريق العبودية). التفاصيل انظر مثلا: Nigosian, S. A., *World Faiths* (New York: Saint Martin's Press, 1994), pp. 91-8.

اليهودية والمسيحية في نظر البعض،[1] قد اتخذت طريقة أخرى في تحقيق الخلاص والنجاة غير طريقة الهندوكية. فقد خالفت الهندوكية خاصة في عقيدة الخلاص والنجاة هذه فقط في مسألة التسمية والطريقة معا. فهي تسميها *Nirvana* (بادئة معناها: انطفاء، لم استعمل لتسمية حالة التنوير الروحاني بعد ما تخلصت الروح نهائيا وتماما من مأساة وشقاوة الحياة -dukkha) الذي يمكن تحقيقه عن طريق اتباع التعاليم البوذية فقط، وهي الطريقة الوسطى. وهذه الطريقة هي عبارة عن معرفة أربع حقائق نبيلة والعمل في الحياة بمقتضاها من خلال اتباع الطريقة النبيلة المكونة من ثمانية أشياء.[2]

وفي الحقيقة هذه العقائد الثلاث التي سبق ذكرها فيما مضى هي من أخص خصائص الأديان كلها، المعترفة بإله وغير المعترفة بإله بما فيها الفلسفات والمذاهب والأيديولوجيات الحديثة. فهي بمجموعها قد شكلت نفسية أتباع كل منها مليئة بالشعور الذاتي بأن دينهم هو الأفضل والحق على الإطلاق، مما يرشحه ويؤهله بالتالي لأن يكون "رسالة عالمية". لقد ترسخت هذه العقيدة بصفة خاصة في كل من المسيحية والإسلام، الأمر الذي أدى بهما إلى وضع التوتر والصراع المستمر، بل وإلى الحرب الدامية في بعض الأحيان مثل الحروب الصليبية التي دامت نحو قرنين من الزمان.

ب- التعارضات في المسائل التاريخية

مما لا نزاع فيه هو أن لكل دين تاريخا يقدسه أتباعه ويعتقدون بصحته على الإطلاق. ومن أجل هذا التقديس وهذا الاعتقاد أصبحت المسائل التاريخية لها دور فعال في إحداث حالة التوتر في العلاقات بين الأديان، بل في إذكاء نار الحرب بين بعضها البعض في بعض

---

[1] على سبيل المثال، كانون تايلر (Canon Taylor) كان يسمي الإسلام بـاليهودية المجددة (reformed Judaism)، انظر: Arnold, Thomas W., *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, [1896] 4th reprint 1979), p. 71.

[2] تعاليم البوذا يمكن تراجعها مثلا في: Nigosian, S. A., *op. cit.*, pp. 126-32.

الأحيان. والمسائل التاريخية التي أقصد بها هنا، طبعا، ليست كل الأحداث التاريخية، لأن كل دين له تاريخه الخاص المتميز. وإنما المقصود بها هي التي تمتّ بصلة إلى ركن من أركان الإيمان عند بعض الأديان وقد كان البعض الآخر يشاركه في ذلك ولكن، بناء على ما تقرر عنده من أصول، كان على خلاف ما يعتقده الأول في المفهوم.[1] وهذا لايتصور، ولا يمكن أن يتصور، وقوعه إلا بين الأديان التي كان لها أصل مشترك ونسب واحد؛ وهي الأديان السامية مثلا.

وأبرز مثال لذلك هو قصة صلب المسيح عيسى بن مريم عليهما السلام. لقد اتفقت هذه الأديان الثلاثة كلها على وقوع حادثة الصلب في التاريخ فعلا، ولكنها اختلفت فيما بينها في ما إذا كان المصلوب هو المسيح عليه السلام أم غيره. فاتفقت اليهودية والمسيحية على أن المصلوب هو هو كما جاء في إنجيل لوقا: "ولما مضوا إلى الموضع الذي يدعى جمجمة صلبوه هناك مع المذنبين واحدا عن يمينه والآخر عن يساره."[2] ولكن حصل الخلاف بينهما في العلة التي أدت به إلى القتل مصلوبا. فالعلة عند اليهود هي لأنه يفسد الأرض ويمنع أن تعطى الجزية لقيصر قائلا إنه هو مسيح ملك،[3] بينما كان الصلب عند المسيحيين هو تكفيرا لخطايا البشر.[4] وقد خالفهما الإسلام في ذلك كله نافيا وقوع القتل والصلب على المسيح عليه السلام نفيا تاما، وإنما المصلوب هو الذي ألقي شبهه عليه، يقول الله عز وجل: ﴿وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله وما قتلوه

---

[1] هنا أخالف جون هيك الذي تناول هذا الموضوع بترك الأحداث التاريخية على عمومها وإطلاقها. فهو لايفرق بين ما يختص بدين دون دين وما يشترك فيه دينان فأكثر. فهذا التعميم يؤدي إلى الغموض وعدم الدقة والإصابة في الموضوع. انظر، مثلا، بعض المثال الذي أورده في الموضوع، وهو قصة رحلة البوذا على الهواء ذهابا وإيابا من الهند إلى سريلانكا، مقارنا ذلك بقصة الإسراء والمعراج لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم التفاصيل، انظر .Hick, John, *An Interpretation*, pp 363-5

[2] لوقا ٢٣ . ٣٣

[3] لوقا ٢٣: ٢.

[4] انظر، مثلا. لوقا ٢٤: ٤٧؛ ورسالة بولس إلى أهل كولوسي ١. ٢٠، و ٢: ١٣-١٤؛ ورسالته إلى العبرانيين ١٢: ١-٢

وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقينا، بل رفعه الله إليه وكان الله عزيزا حكيما﴾.[1] هنا وقع الخلاف أيضا بين المسيحية والإسلام في قضية رفع المسيح إلى السماء. أما الإسلام فيعتقد بأنه رفع إلى السماء مباشرة كما ظهر من الآية السابقة، وأما المسيحية فتعتقد بأنه دفن في القبر ثلاثة أيام ثم قام منه وظهر بين الحواريين وجلس وأكل معهم وكلمهم وباركهم ثم أصعد إلى السماء.[2]

ومن التعارضات في المسائل التاريخية قصة الأرض الموعودة، فلسطين، التي يدعي كل واحد من الأديان الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام بالأحقية المطلقة بها. فاليهودية تدعي بأنها أرض آبائها وأجدادها الموعودة إلى بني إسرائيل إلى الأبد كما وردت قصة ذلك في الأسفار المقدسة.[3] والمسيحية تدعي بأن الأرض وقفا لها باعتبار أن يسوع المسيح من نسل إسرائيل وأن الوعد بأن الإله سيتفقد الأمم (Gentiles) قد تم تنفيذه تاريخيا في يد يسوع المسيح الإله الابن الذي ولد فعلا في هذه البقعة من الأرض، فتكون أرضا مقدسة وقفا لأتباعه.[4] وكذلك يعتقد الإسلام بأن المسجد الأقصى الموجود في هذه الأرض كان مسرى النبي المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم،[5] وأولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين للمسلمين، وهو أيضا ثالث المساجد التي لا تشد الرحال إلا إليها كما ورد في الحديث الصحيح.[6] وعلى الرغم من كل ذلك، فإن الإسلام لم يستح قط من أن يعترف بالمزايا التي

---

[1] سورة النساء: ١٥٧-١٥٨.

[2] انظر القصة بالتفصيل في: لوقا الأصحاح ٢٣: ٢٣-إلخ، والأصحاح ٢٤: من أوله إلى آخره.

[3] على سبيل المثال، انظر: سفر التكوين ١٥: ١٨، ١٧: ٦-٨، ١٨: ١٩، ٢٦: ١-٥؛ وسفر أرمياء ٢٣: ٥-٨؛ وسفر حزقيال ١١: ١٧؛ وغيرها. وقد انتقد الدكتور رجاء جارودي ذلك في الكتاب السابق ذكره، ص ص ١-٩، ٩١-١٠٦.

[4] أعمال الرسل ١٥: ١٣-٢١. وانظر تفسيرها في مادة: 'Promise' في: Young, G Douglas, *op. cit.*

[5] سورة الإسراء: ١.

[6] قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاث مساجد» الحديث من رواية الإمام البخاري ومسلم وأحمد.

وهبها الله تعالى اليهود بما فيها الاصطفاء الإلهي السابق ذكره وهذه الأرض المقدسة التي كتب الله لهم كما جاء في قوله تعالى على لسان سيدنا موسى عليه السلام ﴿يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين﴾.[1] لكن كل هذه المزايا لم تكن مطلقة البتة، وإنما كانت مشروطة مقيدة كما ذكرنا.

وهناك تعارض آخر حول المسائل التاريخية بين اليهودية والإسلام، وهو قصة الذبيح. لقد اتفقت هاتان الديانتان على وقوع حادثة الذبح الذي قام به سيدنا إبراهيم عليه السلام، لكن من كان هو الذبيح؟ فجاء في سفر التكوين أن الذبيح كان إسحاق عليه السلام،[2] بينما جاء في القرآن الكريم ما يدل، استقراء وتاريخيا، على أنه كان إسماعيل عليه السلام.[3]

هذه التعارضات والاختلافات، في الحقيقة، هي مما لا جدوى في محاولة تسويته، سواء كانت هذه المحاولة دينية أو علمية أو علمانية على نحو ما فعله التعدديون، باعتبار أنها قضية الاعتقاد والعقيدة والإيمان. وقد شهد التاريخ بفشل كل هذه المحاولات كما سنرى فيما بعد.

ثانيا: السبب الخارجي

إضافة إلى جانب ما سبق ذكره من السبب الداخلي، هناك سببان آخران خارجيان قويان لهما دور مفتاحي فعّال في خلق جو مناسب وأرض خصب لظهور نظرية التعددية الدينية وتبلورها وتطورها. هما السبب السياسي الاجتماعي والسبب العلمي.

---

[1] سورة المائدة: ٢١.

[2] سفر التكوين ٢٢: ١-١٤.

[3] سورة الصافات ١٠٢-١١١. في الحقيقة، لقد اختلف العلماء المسلمون في الذبيح أيضا إلى قولين. انظر تفصيل هذا الخلاف إلى كتب التفاسير في تفسير هذه الآيات الكريمة، مثلا الشوكاني، الإمام محمد بن علي بن محمد (ت. ١٢٥٠هـ)، **فتح القدير** (عالم الكتب، دت)، ج٤، ص ص ٤٠٣-٤٠٨.

أ- السبب السياسي الاجتماعي

من الأسباب التي أدت إلى ظهور نظرية التعددية الدينية هـو تطـور القضايـا السياسـية الاجتماعية التي تتجه نحو ما يعرف اليوم بـ"العولمـة" (Globalization)، وهـي الوضـع الـذي كان يمثل نتيجة فعلية للعملية السياسية الاجتماعية التي استمرت نحو ثلاثة قرون من الزمان.

لقد بدأت هذه العملية منذ عرف تاريخ الفكر الاجتماعي ما يسمى بـ"الليبرالية" (Liberalism) أو "التحررية"، التي تدعو بصوت عال إلى الحريـة والتسـامح والمسـاواة والتعددية كما تعرضنا فيما سبق. وقد تمكن هذا المذهـب في تجربتـه المـرة الطويلـة في الوقـوف أمام طغيان الكنيسة واستبداد الملوك الظالمين من أن يكتب له النجـاح البـاهر بتأييد ساحق من الجماهير الأوربية المضغوطة المظلومة. فأصبحت الليبراليـة بذلك مقومـا أساسيا، قلبا وقالبا في نفس الوقت، لكل حركة المقاومة السياسـية الاجتماعيـة لأنـواع الظلـم والاستبداد تحقيقا للأصول المنشودة المذكورة، إلى أن ظهر في المعجـم السياسـي الاجتماعي مصطلح يعرف بـ"الديموقراطيـة". ولم تعد هذه العملية الليبراليـة محـدودة بحدود جغرافية مقصورة داخل أوربا وشمال أمريكا فقط، بل انتشرت إلى كل أرجاء الدنيـا وصارت ظاهرة عالمية وعولمية خاصة منذ النصف الأخير من القرن العشرين.[1]

وكذلك، رغم أن هذه الأصول الليبرالية كـانت سياسـية وعلمانيـة في النشـأة والتطور، فإنها لم تعد قاصرة على الأمور السياسية فقط، ولكن بحكم عموميتها وشموليتهـا لكل الحقوق الإنسانية بما فيها حق التدين والاعتقاد، فإنها صارت أيضا "تمسوس" الأمـور الدينية وتتدخل فيها بشكل منظم ملحوظ ومن غير أدنى تحفظ خاصـة منذ بداية القـرن

---

[1] وكثير من الناس يلاحظون هذا التطور السياسي الاجتماعي العام، أي الدمقرطـة العولمية (global democratization)، بأنظار واعية. انظر مثلا:

Huntington, Samuel, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman, Ok. University of Oklahoma Press, 1991), p. xiii, also Esposito, John L., and Voll, John O., *Islam and Democracy* (New York Oxford University Press, 1996), p. 11

العشرين. هنا، أصبحت الأديان لا حول لها ولا قوة، ولابد أن تخضع إلى سلطة نظام خارج عنها وتم تطبيعها تحته بعد أن كانت جميع الأنظمة تخضع إلى سيادتها وحكمها، كما بدأ الناس ينسون، أو يتناسون، "الحقيقة الكبرى" الواضحة الجلية: أن هذه الأديان أصلا وتاريخا كانت نظاما ومنهجا شاملا للحياة بكل معنى الكلمة.[١] على كل حال، فإن الليبرالية السياسية أو عملية الدقرطة قد أحدثت تغيرا منظما منهجيا هائلا في موقف الناس من الأديان، ونظرهم إليها عامة. فالليبرالية السياسية لابد أن يتبعها الليبرالية الدينية، لأنها لاتتم في نظرهم إلا بها. وإذا كانت الأولى قد ولدت "التعددية السياسية"، فإن الثانية لابد أن تلد "التعددية الدينية".[٢]

ذلك هو ما يبدو نظريا من منطق الليبرالية السطحي البسيط بعيدا عن التعقيدات، بل والتعارضات الكثيرة التي تكمن في صلب وطبيعة هذا المنهج الفكري العلماني. فإذا أمعنا النظر بعين الإنصاف إلى طبيعة هذا المنهج الفكري نجد أن هذه التعقيدات والتعارضات أمر متحقق لا محالة، لأنها في الحقيقة ليست إلا تابعة للحقوق والحرية المتساوية التي يتمتع بها الإنسان، أفرادا وجماعات وحكومات، حسب ما يقتضيه منطق الليبرالية نفسها. وذلك لأن مصالح الإنسان متنوعة ومختلفة يتعارض بعضها ببعض لدرجة أنها لايمكن توفيقها أو تسويتها بشكل دائم. وأبرز مثال لهذا التعارض هو المصلحة الدينية، الإسلامية

---

[١] كثير من الباحثين المنصفين يؤكد هذه الحقيقة. انظر على سبيل المثال،

Esposito, John L., *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York Oxford University Press, [1992] 1rst paperback ed 1993), pp 198-9

[٢] قارن بتحليل الدكتور عدنان أسلان لقضية العولمة التي آلت إليها عملية الدقرطة، حيث ذكر فيه الآثار الثلاثة التي تترتب على العولمة، وهي أولا: إنها قد ادت إلى التغيرات داخل الدين، وثانيا: إنها قد أدت إلى التفاعل بين الأديان والمجتمعات الدينية، وثالثا: إنها قد أحدثت بيئة جديدة لظهور نظريات التعددية الدينية (Aslan, Adnan, *Religious Pluralism*, pp 98-9). لتحليل هذا الموضوع بالتوسع لراجع:

Bayer, Peter, *Religion and Globalization* (London Sage Publications, 1994), Robertson, Ronald, 'Globalization, Politics and Religion' in Beckford, James A , and Luckmann, Thomas (eds), *The Changing Face of Religion* (London: Sage Publication, 1989), also Ahmed, Akbar S , and Donnan, Hastings, 'Islam in the Age of Postmodernity', in their (ed.), *Islam, Globalization and Postmodernity* (London and New York: Routledge, 1994); also Robertson, Roland, *Globalization. Social Theory and Global Culture* (London, Newbury Park, New Delhi, Sage Publications, 1992)

خاصة، والمصلحة السياسية الليبرالية أو الديموقراطية. ومن هنا، بدأ بعض الباحثين المحققين المنصفين توجيه سؤال منهجي نحو الديموقراطية، ما هي؟ هل هي أحادية: أي إنها التجربة السياسية الليبرالية الغربية وحدها، أم كان من الممكن أن تخضع للتفاسير المختلفة تماما عما عند الغرب؟[١] لقد رأى و. ب. غاللي (W. B. Gallie) بأن الديموقراطية هي النظرية التي تخضع أساسا للمناقشة والمنافسة.[٢] وهذا هو الحق الذي يطرد مع منطق الليبرالية.

ولكن الواقع السياسي العولمي الذي نعيشه اليوم يوضح لنا كل الوضوح مدى سيادة المصلحة السياسية والاقتصادية الغربية على العالم بأسره، مما يقتضي ضرورة حمايتها والحفاظ على استمرارها. ومن هنا يتبين لنا بوضوح تام المغزى الحقيقي وراء الموقف الغربي المصرّ على احتكار الديموقراطية الأحادية الغربية وفرضها على دول العالم أجمع. فكانت التعددية الدينية الوليدة، بذلك، آليّة من آليّات القوى السياسية العولمية للحيلولة دون ظهور القوات الأخرى التي يتوقع أنها تنافسها. فهي كما يقال، بدلا من أن تمثل دور الحَكَم المحايد بين الفئات الدينية المتنازعة المتصارعة فقد صارت هي الأخرى واحدة منها. وسنعود إلى هذا الكلام في الفصل الثالث القادم إن شاء الله.

ب- السبب العلمي: نشاط الدراسات "العلمية" الحديثة للأديان

في الحقيقة هناك أكثر من سبب علمي يرتبط بهذا الموضوع، لكن الذي له صلة مباشرة بظهور نظرية التعددية الدينية هو نشاط الدراسات "العلمية" الحديثة للأديان أو ما يعرف كثيرا بمقارنة الأديان.

---

[١] في الحقيقة مثل هذه التساؤلات قد طرحها كاتب المقال 'Democracy' في الموسوعة العالمية للعلوم الاجتماعية. انظر:
Sartori, Giovanni, 'Democracy', in David L. Sills, (ed.), *op. cit.*, Vol. 4, p. 118

[٢] قال و. ب. غاللي في كتابه المعنون. الفلسفة والفهم التاريخي، بأن:
"Democracy is an essentially contested concept." Gallie, W. B., *Philosophy and the Historical Understanding* (London: Chatto and Windus, 1964), p. 158.

إن التطور السياسي والاقتصادي قد أثر بنسبة مطردة في التطور الثقافي الاجتماعي، وكذلك العكس. فبينهما علاقة تلازم واقتضاء. ودراسات الأديان الشرقية التي قام بتأسيسها وتطويرها العلماء الغربيون في العصر الحديث يمكن تفسيرها في حدود هذا الإطار. بل يمكن إدراج بعضها، خاصة البدائية منها، ضمن شعبة الدراسات التي تعرف بالاستشراق بشكل عام.[١]

بغض النظر عن الدوافع والأغراض التي كانت وراء هذه الدراسات، فإنها قد شقت طريقها في تقدم مستمر وتطورت تطورا سريعا وهائلا سواء كان في المنهج أو المادة، مما مكنها من الإتيان بكشوفات وأطروحات ونظريات ونتائج وثروات علمية جديدة، وجعلها بالتالي ذات وزن وثقل لا يستهان بهما في المسارات الفكرية والأكاديمية الحديثة. ومن ثم فقد كانت توفر المكتبات بالمصادر للمواد التاريخية العلمية التي تلعب دورا بارزا في الدراسات اللاحقة. ومن أهم آخر ما توصلت هذه الدراسات الحديثة للأديان إليه من نتائج، على اختلاف مناهجها ومشاربها؛ التاريخي والظاهراتي والسوسيولوجي والسيكولوجي والفلسفي،[٢] هو أن أديان العالم إنما هي التعبيرات أو المظاهر المختلفة للحقيقة الماورائية المطلقة الواحدة. وبتعبير آخر أن الأديان كلها سواء بسواء. وهذه النتيجة مبنية ومؤسسة على ما تقرر عندهم من مقدمة أن الدين هو موقف الإنسان من الحقيقة الإلهية المطلقة الواحدة، واستجاباته لها كما تقدم.

---

[١] حقيقة، إنه ليس بالأمر السهل أن نفرق أو نميز بين حركة رواد دراسة الأديان وحركة الاستشراق بشكل واضح. الدراسة القيمة والتحليل الدقيق عن الاستشراق، راجع:

Said, Edward W., *Orientalism* (New York: Vintage Books, [1978] 1994)

[٢] التفاصيل عن المناهج والمشارب العلمية الكلاسيكية والحديثة في دراسة الأديان، تراجع:

Waardenburg, Jacques, *Classical Approaches to the Study of Religion*, 2 vols (The Hague Mouton, 1973); and Whaling, Frank (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, 2 vols (Berlin, New York, Amsterdam Mouton, 1983); see also Smart, Ninian, *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*, edited by Donald Wiebe, (London Macmillan, 1986), p. 205

لقد جاءت هذه النتيجة في البداية مثل قصف الرعد حيث يدوخ رؤوس العلماء المتدينين في الغرب، وخاصة رجال الكنيسة واللاهوتيين متسائلين بدهشة عظيمة وباستغراب شديد هل يستوي الدين الذي جاء الرب المسيح بنفسه لإقامته، أي المسيحية، وأديان البدائيين الذين يأكلون لحوم الإنسان؟، حتى يصف بعض الكتّاب اللاهوتيين، هوكينغ (W. E. Hocking)، ظاهرة التعددية هذه بأنها "فضيحة".[١] وقد حدثت تلك الدهشة وذلك الاستغراب نتيجة اختلاف الإطار المنهجي الفكري والنظري. فمن المعلوم بشكل واسع أن تطور العلوم والمعارف الحديثة قد انفصل تماما عن أي من تأثير الدين أو الوحي السماوي معتمدا أساسا على وحي العقل المجرد فقط. ولذا، فقد جاءت الدراسات الحديثة للأديان سائرة ضمن هذا الإطار أو السياق العلمي السائد الذي قد تمت صياغته تحت تأثير الفلسفات والمذاهب الغربية الحديثة المنبثقة من العقلانية التنويرية من الوضعية والمادية والتطورية الداروينية.[٢]

ومع كل ذلك، فقد بدأ بعض علماء الفلسفة الدينية واللاهوتيين -بكل تأنٍّ وثبات- بتبني تلك النتائج التي توصل إليها علماء مقارنة الأديان سابقا. بل ليس تبني النتائج فقط ولكن مع المناهج والمشارب للوصول إليها في نفس الوقت أيضا، حتى أصبح من الصعب جدا تمييزهم بصفة قاطعة بين من ينتمي إلى شعبة مقارنة الأديان وبين من

---

[١] Hocking, Willian Ernest, *Living Religions and A World Faith* (New York Macmillan, 1940), p 17

[٢] لقد أكدت الدراسات والتحليلات العلمية وجود آثار هذه المذاهب سائدة في أفكار وكتابات علماء مقارنة الأديان بشكل واضح. انظر على سبيل المثال:

Sharpe, Eric J., *op. cit.*, pp 47-71; also Kitagawa, Joseph M., and Strong, John S., 'Friedrich Max Muller and the Comparative Study of Religion,' in Smart, Ninian, et al (eds.), *Nineteenth Century Religious Thought in the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), vol III, pp. 179-214; and Leach, Sir Edmund, 'The Anthropology of Religion: British and French School,' in *Ibid*, pp 215-262, also Smart, Ninian, 'The scientific study of Religion in its Plurality,' in Whaling, Frank, *op cit.*, vol I, pp 365-78

وفي الحقيقة، بمجرد الملاحظة على التعريف الحديث للدين فقط يستطيع المرء أن يجد هذه الآثار بمنتهى السهولة. فهذا التعريف خال تماما من الاعتبارات الميتافيزيقية أو الماورائية أو السماوية. أليست هذه الاعتبارات هي التي نفاها هذه المذاهب بشدة؟.

ينتمي إلى شعبة فلسفة الدين واللاهوتيـــة.[١] وذلك لأن هاتين الشعبتين كانتا أصلا في حالة تقابل تام بل تعارض بين بعضها البعض. يقول إيرنســت ترولتش:

ولكن سرعان ما اكتشفت أن الدراسات التاريخية (للأديان) التي قد أثّرتْ كثـــيرا فـــي تكوين شخصيتي، والثيولوجي والفلسفة اللتين كنت مستغرقا فيهمـــا الآن، قد كان بينهما تعارض حاد، بل صراع حقا.[٢]

بناء على هذه الحقيقة، اضطر ترولتش إلى تغيير نظريته اللاهوتية وتعديلها. فكان بذلك أولَ من فعل ذلك من اللاهوتيين تأثرا بما جاء به علماء مقارنة الأديان من مناهج ونتائج، ثـــم تابعه في ذلك من جاء من بعده -أمثال وليم هوكينغ، ولفريد كانتويل سميث وجون هيك.

إن عملية تبني المناهج والأفكار والمعلومات والنتائج من قبـــل فلاســفة الأديـــان واللاهوتيين كانت أمرا قد أدرك أهميته البالغة بعض علماء مقارنة الأديان أنفسهم، حيـــث

---

[١] حقيقة، هذه هي الورطة التي جاء بها علماء مقارنة الأديان على اختلاف اتجاهاتهم العلمية لتقع أنفسهم فيها. فكـــانت مصدر الاستشكالات ومثار الجدل فيما بينهم، بل ومرمى للانتقادات العنيفة. وهذا صحيح بالنسبة للشخصيات أمثـــال ولفريد كانتويل سميث (W. C. Smith) الذي استشكل في تصنيفه، هل هو من علماء مقارنة الأديان أم مـــن علمـــاء فلسفة الأديان واللاهوتية؟ ذلك لأنه استخدم في دراساته الدينية كلا المنهجين التاريخي واللاهوتي معا في نفس الوقـــت، مع أن لكل منهما مجاله الخاص. فخروجا عن هذا الإشكال يرى جيورج رب (George Rupp) بأن ما قام به سميث من الجمـــع بين المنهجين في نفس الوقت يعتبرتطورا مهما في تاريخ دراسة الأديان. ولهذا، فـــإن سميـــث، في نظـــره، عـــالم لاهوتـــي وعالم في مقارنة الأديان في نفس الوقت. انظر:

Rupp, George, 'The Critical Appropriation of Traditions: Theology and the Comparative History of Religion,' in Whaling, Frank (ed.), *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1984), pp. 165-80.

ولكن والينغ (F. Whaling) يرى خلاف ذلك مبرهنا بأن سميث هو عالم في مقارنة الأديـــان بالدرجـــة الأولى، وليس عالما لاهوتيا، لأن اهتمامه الأكبر يتوجه إلى الدراسات التاريخية للأديان. انظر التفاصيل في:

Whaling, Frank, 'Comparative Approaches,' in his (ed.) *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, pp. 184-90.

[٢] Troeltsch, Ernst, 'The Place of Christianity,' p. 12. وإليكم النص الإنجليزي الأصلي:

I soon discovered, however, that the historical studies (of religion) which had so largely formed me, and the theology and philosophy in which I was now immersed, stood in sharp opposition, indeed even in conflict, with one another

أوصاهم بأنه كان بإمكانهم أن ينتفعوا بالدراسات "الوصفية" للأديان[١] -وهي الغاية العلمية التي لاينبغي، بل لايجوز، أن يتجاوز عنها علماء مقارنة الأديان على حسب ادّعائهم.[٢] بل لقد ألفت ولفريد كانتويل سميث انتباه العلماء اللاهوتيين والفلاسفة إلى أهمية ذلك بكلمة شديدة اللهجة، قائلا:

> في اعتقادي، وأنا واثق، أنه إذا كان هذا العمل (أي إسهامه الإبداعي في مجال الدراسات العلمية للأديان) صالحا ومقبولا تاريخيا، فإن اللاهوت والفلسفة ستجدان المواقف الإبداعية مناسبة، بل ربما ضرورية -ويرجى أن تكون، مساعدة. إن التاريخ، وكذلك العلم، يقدم المعرفة. وهذه المعرفة لا يسع كلا من اللاهوت والفلسفة إلا أن يأخذها في الاعتبار، ...[٣]

وبتعبير آخر أن دور الدراسات الحديثة للأديان يكمن في إمداد فيلسوف الأديان واللاهوتي بما يحتاج إليه من معلومات دقيقة تساعده على القيام بوظيفته الأساسية وهي فهم حقيقة الدين. فمن هذا العرض والتحليل لاحظنا أثرا ملموسا للدراسات الحديثة للأديان في ظهور ونشأة نظرية التعددية الدينية.

---

[١] انظر: .Smart, Ninian, *Concept and Empathy*, p 185

[٢] هذا الادعاء بالانتهاء عند حدود الوصفية فقط قد تلقى انتقادات شديدة عنيفة قاتلة من قبل الدارسين والباحثين المتخصصين، مثل دوجلاس ألن (Douglas Allen) في مقال له: 'Phenomenology of Religion' في Eliade, Mircea (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Vol 11, pp. 279-84، و د. دين محمد في مقال له: "الاتجاه الظاهراتي في دراسة الأديان في الغرب: رؤية نقدية،" نشر في حولية الجامعة الإسلامية العالمية، العدد السادس، (١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ص ص ٧١-١٤٨.

[٣] يقول سميث:

> My conviction is that if the work be historically valid, as I trust, then theology and also philosophy will find innovative positions relevant, and perhaps compelling -and one may hope, helpful. History, as well as or even more than science, proffers knowledge With that knowledge both theology and philosophy cannot but reckon, and because of history's fundamentally human quality, cannot in the end but profit from reckoning

Smith, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief* (Princeton and New Jersey Princeton University Press, [1979] 1987), p viii

الفصل الثاني

الاتجاهات التعددية وأسسها

الاتجاهات التعددية وأسسها

تلقت ظاهرة التعددية الدينية اهتماما كبيرا من قبل المفكرين والعلماء الفلاسفة واللاهوتيين والأكاديميين في الغرب منذ بزوغ فجر هذا القرن العشرين وبخاصة ما بعد الحرب العالمية الثانية. فقد قاموا بدراستها وتحليلها وتفسيرها وتحويرها وفق متطلبات العصر وروحه وبشكل مكثف ومستمر حتى أصبح للمكتبات الفلسفية والدينية مجلدات وعدد من المواد والمؤلفات العلمية، بين كتب ومقالات وورقات عمل، يتعذر إحصاؤها على وجه الحصر.

إن الذي يطالع هذه الثروة العلمية الضخمة وينظر إليها بنظرة فاحصة وناقدة ليجد أنها، وإن كانت تتناول الموضوع الواحد وتستظل تحت مظلة واحدة وتجمعها نظرية واحدة هي نظرية التعددية الدينية، فإنها ليست وحدة موحدة كما يبدو في الظاهر. وإنما هي في حقيقة أمرها متعددة الزوايا للنظر في التعامل مع الظاهرة ومتنوعة الاتجاهات والمناهج في تحليلها وتَفهّمها والاقتراب منها، الأمر الذي يتطلب منا بالتالي فهما دقيقا ووعيا شديدا في دراسة هذه الاتجاهات وتصنيفها. والذي يزيد هذه الثروة العلمية ثراء وتعقيدا، وبالتالي صعوبة التصنيف، هو أنها ثروة أسهم في جمعها وتكوينها عدد لا بأس به من المفكرين والعلماء الفلاسفة واللاهوتيين الذين كان بعضهم ينتسب إلى دينٍ مّا من الأديان الحية وبعضهم الآخر لاينتسب إلى أي دين أصلا -يعني لاغنوصيين، وقد تناول كل منهم الظاهرة باستخدام المنهج المقارن. ففي هذه الحالة، أعتقد أنه يكاد يكون من المحاولات والمبادرات التافهة وغير الوجيهة أو غير الدقيقة تصنيف الاتجاهات التعددية على أساس

ديني، مثلا الاتجاه المسيحي والاتجاه الإسلامي والاتجاه الهندوكي وهلمّ جـــرًا. لأن ذلـــك يخالف أولا، الواقع الفعلي والاعتقادي الذي كان –ولم يزل– يعيشه الأديان كلها مـــن أن كل دين، باستثناء الهندوكية التي قيل أنها تعددية –أي تبنت فكرة المساواة بين الأديـــان– فـــي الأصل، له رؤيته الخاصة ونظريته المتميزة نحو ظاهرة التعددية الدينية. كمـــا يخـــالف ثانيا، حقيقة الواقع النظري والمنهجي الذي يعيشه هؤلاء الرجال في تعاملهم مـــع الظاهـــرة واقترابهم منها، حيث أنهم إنما تناولوها بالدراسة والتحليل عن طريق المنهج المقارن لا مـــن خلال زاوية نظر ديني معين كما ذكرنا.[١] فتصنيـــف الاتجاهات على أساس ديني، في هـــذه القضية، إن دل على شيء فإنما يدل على انتماء أصحابها الديني فقط، وليس أكثر من ذلك، مما يبعدنا، بطبيعة الحال، من جوهر الموضوع الحقيقي الذي أردنا الكشف عنه والتعريف به.

وبدلا من ذلك، نرى في تصنيف الاتجاهات في نظرية التعدديـــة الدينيـــة هـــذه أن نحـــاول بقدر المستطاع جعل جوهر الأفكار البارزة والمتميزة لصاحبها أساسا له. ولا بد أن نوضح من البداية تحديد استعمال كلمة "الاتجاه" في هذا الصدد علـــى أنـــه، مـــن أجـــل التداخـــل الشديد بينه وبين "المنهج" مع أعمّية الأول بدرجة أكثر مـــن الثـــاني وليـــس العكس،[٢] هو استعمال عام. وهذه الاتجاهات يمكن تصنيفهـــا بالإجمـــال في أربعـــة؛ الأول

---

[١] صحيح، أن العلماء مثل جون هيك وسيد حسين نصر –اللذين قد حاول الأخ عدنان أصلان، في رسالته السبق قدمهـــا للدكتوراه بجامعة لنســـر في خريف العام ١٩٩٥، دراسة أفكارهما التعددية الاتجـــاه دراســـة مقارنـــة، وجعـــل الأول كممثـــل للفلسفة المسيحية لكونه مسيحيا، والثاني كممثل للفلسفة الإسلامية لكونه مسلما– أن كلا منهما قد تنـــاول ظاهرة التعددية الدينية بالدراسة والتحليل انطلاقا مما يبدو أنه من أصول تعاليم ديـــن كـــل منهمـــا، يعـــني المسيحية والإســـلام. ولكن صحيح أيضا، بل أصح من ذلك، أنهما لم يفعلا ذلك إلا بطريق المنهج المقارن، هذا من جهة. ومـــن جهه أخرى أن المطلق المسيحي أو الإسلامي المزعوم الذي قد أسس عليه كل من جون هيك وسيد حسين نصر أفكـــاره التعددية فإنه، بعد التحقيق، غريب عند أهل هاتين الديانتين إما لكونه من الأفكار الشاذة أو المبتدعة. والأخ عدنان أصلان نفســـه يؤكد ذلك في هذه الرسالة. راجع رسالته المطبوعة طبعة ممتازة والمنشورة لأول مرة في ١٩٩٨:

Aslan, Adnan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr* (Surrey. Curzon Press, 1998).

وسنعود إلى مناقشة هذه القضية بالتفصيل عندما ندرس اتجاهيهما على حدة فيما بعد.

[٢] وقد قام الدكتور دين محمد بالتحديد الدقيق والواضح لكلمة "الاتجاه" والتفريق بينه وبين "المنهج" في معـــرض دراســـته وتحليله للدين الظاهراتي في الغرب. هذه الدراسة التي تحمل العنوان "الاتجاه الظاهراتي في دراسة الأديان في الغرب: رؤية

الإنساني العلماني، والثاني اللاهوتي العالمي، والثالث التوفيقي أو التلفيقي، والرابع الحكمة الخالدة. وكما هو المفترض، فإن كلا من هذه الاتجاهات له أسسه الفكرية والنظرية التي بني عليها. وإليكم تفصيل كل منها في الصفحات التالية.

نقدية" نشرت في حولية الجامعة الإسلامية العالمية، العدد السادس ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص ص ٧١-١٤٨ وانظر هذا التحديد في ص ١٢٨

١- الاتّجاه الإنساني العلماني

اتسمت الفكرة الإنسانية العلمانية عموما بأنها "مركزيبشريّة" (anthropocentric)، أي أنها تعتبر الإنسان كحقيقة الكون المركزية أو تجعل الإنسان في المحور والمركز. إن فكرة محورية الإنسان كمعيار قيمي في المبدأ والغاية هي في الحقيقة فكرة قديمة تعود جذورها إلى النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد في أفكار بروتاغوراس (Protagoras) (حوالي ٤٩٠-٤٢٠ ق.م.)، زعيم السوفسطائيين. فهذا الفيلسوف هو الذي أثِر عنه القول بـ"أن الإنسان هو المعيار الوحيد لكل شيء."[1]

ومن ثَمّ، رأى شيللر (*F. C. S. Schiller*) (١٨٦٤-١٩٣٧)، كاتب مقال "الإنسانية" في موسوعة الدين والأخلاق، أن مذهب الإنسانية الحديثة إنما هو الصحوة الواعية لفكرة بروتاغوراس النسبية الخطيرة المطروحة في مقولته المذكورة.[2] فقد جرى تفسير هذه المقولة بأن كل إنسان هو معيار كل شيء، وأنه إذا اختلف الناس في شيء فليس هناك ما يقال بالحق الموضوعي الذي يمكن أن ينسب إلى أحدهم صواب و إلى الآخر خطأ.[3] إنها، كما قال شيللر، نسبية ورفض أو إنكار لسموّ الحقيقة والحق.[4] فأصبحت

---

[1] انظر: Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy* (London Routledge, [1946] reprinted 1994), p 94

[2] Schiller, F. C S., 'Humanism', in James Hastings (ed), *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Edinburgh T. & T. Clark [1913], fourth impression 1959), vol VI, p 830

[3] انظر: Russell, Bertrand, *op. cit*, p 94.

[4] Schiller, F. C. S , *op. cit.*, p. 830.

هـــذه هي روح مذهب الإنسانية الحديثة التي تَمُتّ إليها الأفكار والفلسفات والنظريــــات الحديثة بصلة قريبة أم بعيدة.

بل إنه من أجل هذه الصلة الوثيقة، فقد أصبح من المستساغ، بــل مــن الـــلازم، علميـــا أن يتم تناول موضوع الإنسانية من خـــلال الأفكـــار والفلســفات والنظريـــات والأيديولوجيات الحديثة التي يمكن إدراجها تحتها، من الوضعيـــة المنطقيـــة والوجوديـــة والبراجماتيـــة والديموقراطـــية والوطنية والعولمـــة ونحوها مما يؤكـــد و"يقـــدس" محوريـــة الإنسان، أفرادا وجماعـــات. فالإنسانيـــة في حقيقتهـــا، كما يقول شيللر، تمثل طريقـــة فلسفية عامة أكثر من أن تكـــون نظرية في المعرفـــة، وهي إسم لطريقـــــة (a method)، وليس لمنهج في الفلســفـــة (a system of philosophy).[١] ولكن يبدو أن ما قال به شـــيللر هذا لم يتفق عليه العلماء في الغرب، ولهذا جاء تعريفها في معجم المذاهب (*ISMS*) شـــاملا لكليهما بل مستوعبا لجميع الحركات والطرق والمناهج التي تجعل الإنسان معيـــارا مرجعيـــا ومحوريا. فهي:

١. حركة النهضة الثقافية والفكرية التي تؤكد الهموم العلمانيـــة نتيجـــة دراســـة الأدب، والفن، والحضارة للإغريق والرومان.
٢. طريقة تفكير تجعل الأمور والمصالح الإنسانية ذات أهمية قصوى.
٣. منهج فلسفة يركز الاهتمام بالمصالح الإنسانية.[٢]

ثم إن الإنسانيـــة بحكم تركيزها على الاعتبارات الإنسانيـــة المجردة دون الالتفـــات أصلا إلى الاعتبارات الإلهيـــة، فإنهـــا بطبيعتهـــا علمانيـــة، وبالتـــالي إلحاديـــة كمــــــا اعترف بذلك آيـــر (A. J Ayer) (١٩١٠-١٩٨٩)، أحد رؤســـاء اتحاد الإنسانيـــين البريطانيـــين، حيث يقـــول فـــي The Humanist outlook (رؤية الإنســـاني): "بـــأن

---

[١] المصدر السابق.

[٢] انظر المادة 'Humanism' في:

von Altendorf, Alan & Theresa, *ISMS: A Compendium of Concepts, Doctrines, Traits, and Beliefs* (Memphis: Mustang [1991], 1993).

الإنسانيين البريطانيين لايدينون بأي عقيدة معينة وليس عندهم شيء مشترك سوى الإلحادية."[١] أو على أقل التقدير، فإنها لاغنوصية على المستوى الاعتقادي والفلسفي، وإلحادية على المستوى العملي والواقعي كما وصف رسل بذلك لنفسه وهو أكبر الإنسانيين المعاصرين على الإطلاق.[٢] ولذلك صارت العلمانية جزءا لايتجزأ لمذهب الإنسانية ولازمة له، فظهر في معجم المذاهب والنظريات والأفكار والمعتقدات والتقاليد مصطلح 'Secular Humanism' (الإنسانية العلمانية) التي تعني "ذلك المنهج الأخلاقي الذي يعزّز القيم الإنسانية ويرفع من شأنها مثل التسامح والشفقة والرحمة والشرف والكرامة بدون الاعتماد على العقائد والتعاليم الدينية."[٣] ولكن يبدو أن الطرق للاقتراب منها وللوصول إليها متشعبة ومتنوعة ومتباينة كما أن الأهداف والنتائج التي يؤول إليها الأمر في نهاية المطاف أيضا متعددة ومختلفة، كما أفادتنا الدراسات والتحليلات العلمية الحديثة للموضوع،[٤] وكما سنرى في الفصل القادم إن شاء الله.

في ضوء ما سبق ذكره، من تشعّب الاتجاه الإنساني العلماني من جهة، وتضافر الأفكار والمذاهب التي كان بعضها يشاطره أسسه والبعض الآخر يتجه نحوه من جهة

---

[١] أعتمد هنا على ما أوردته Kate Soper في كتابها *Humanism and Anti-Humanism*. راجع:

Soper, Kate, *Humanism and Anti-Humanism: Problems of Modern European Thought* (London, Melbourne. Hutchinson, 1986), p. 13.

[٢] يقول رسل:

"I think that in philosophical strictness at the level where one doubts the existence of material objects and holds that the world may have existed for only five minutes, *I ought to call myself an agnostic*, but, for all practical purposes, *I am an atheist*." (my italics). See: Russell, Bertrand, *Russell's Best*, selected and introduced by Robert E. Egner (London: Routledge, [1958] reprinted 1994), p. 54

(أعتقد بأني، في مستوى الدقة الفلسفية الذي كان المرء فيه يشك في وجود الأشياء المادية ويرى بأن العالم يمكن أن قد ظهر للوجود لمدة خمس دقائق فقط، لا بد أن أسمي نفسي لاغنوصيا، ولكن، من أجل الأغراض العملية، فأنا ملحد).

[٣] انظر المادة 'Secular Humanism' في: von Altendorf, Alan & Theresa, *op. cit.*

[٤] انظر، على سبيل المثال، الدراسة التي قامت بها كيت سوبر (Kate Soper) في كتابها المذكور سابقا للتحقيق على مدى تشعب الموضوع. وأيضا:

Wright, T. R., *The Religion of Humanity: The Impact of Comtean Positivism on Victorian Britain* (Cambridge, London, New York: Cambridge University Press, 1986)

أخرى، فإنه كان من السهل جدا أن نعد قائمة بأكثر ما يمكن من أسماء الأشخاص البارزين الممثلين لهذا الاتجاه. ولكن هذا يبدو أمرا غير مرغوب فيه، لأنه سيبعدنا من إصابة ما نحن نريد أن ندرسه ونحلله من حقيقة الاتجاه وجوهره، لما في ذلك من أفكار ونظريات معقدة يضطرب بعضها ببعض حينا، ولا ينسجم آخرها مع أولها عند مفكر واحد (هارفي كوكس Harvey Cox، مثلا) بسبب التصحيحات والتعديلات حينا آخر. فهؤلاء إنما يجتمعون ويلتقون فقط في الأساس. هذا أولا. وثانيا، إن تطور القضايا السياسية الاجتماعية الحديثة، وخاصة بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، قد أحدث بالمقابل تطورا هائلا في النظرة إلى القضايا الإنسانية، حيث أنها لم تعد قضايا فكرية فلسفية نظرية بحتة تتداول بشكل ضيق محدود بين الأكاديميين المفكرين والفلاسفة فقط كما حدث من قبل، وإنما هي قد أصبحت قضايا سياسية اجتماعية عملية أكثر من غيرها تتمثل في شعار "التعددية السياسية" ويمارسها رجال السياسة والمفكرون سواء على مستوى أفراد أو مؤسسات أو حكومات، وسواء على المستوى المحلي القومي أو الدولي.

كل ذلك، كما هو المفروض، يتطلب منا جانبا كبيرا من الوعي والفهم عندما أردنا محاولة تحديد جوهر القضية الحقيقي ومن ثَمّ دراستها وتحليلها. ومن هنا يبدو أنه من الأجدى والأنسب أن نتناول الاتجاه الإنساني العلماني بالدراسة والتحليل من خلال الخبرات والتجارب التي مارستها، ولم تزل تمارسها، المؤسسات الحكومية الحديثة المحلية القومية منها والدولية. فعلى المستوى المحلي القومي نأخذ الولايات المتحدة الأمريكية كممثلة للاتجاه باعتبار أنها أكثر نظام حكم في العالم ديموقراطية، وعلى المستوى الدولي نوجه أنظارنا إلى وثيقة منظمة الأمم المتحدة ووثيقة حقوق الإنسان باعتبار أنهما أكبر مؤسسة عالمية اهتماما بحقوق الإنسان ورعاية لها. فالأولى تمثل التعددية التي تمت صياغتها في شكل الجمهورية، بينما الثانية تضطلع بإيجاد ما يمكن أن يقال الآن بـ"القرية العولمية" (Global Village). ولكن، سيكون اهتمامنا هنا متوجها إلى الأولى أكثر منها للثانية التي يبدو في الواقع أنها تحت "سيطرة" الأولى. وذلك إنما يتم من خلال تفصيل

وبيـــان المقوّمين الأساسيين لهذا الاتجاه؛ أي محورية الإنسان في المبدأ والغايـــــة، والعلمانيـــة أساس التعايش الـسلمي بين الأديان.

أ- محورية الإنسان في المبدأ والغاية

من أخص خصائص الثورة الفكرية الثقافية في العصر الحديث هو محورية الإنسان في المبـــدأ والغاية. فما من حديث فكري في هذا العصر إلا وينطلق منها وينتهي إليها، وهو الوضــــع الذي لم يكن الإنسان يعرفه ويتمتع به بهذه الصورة المدهشـــة من قبـــلُ إلا عنـــد فكـــرة الفيلسوف الإغريقي السوفسطائي بروتاغوراس كما تقدم. فأصبحت القيم الإنسانية هـــي المعيار الأوحد لكل الأشياء، بما فيها الإيمان بإله وبوجوده. فما ينفع الإنسان حسب التجربة يؤخذ بـــه وما لاينفع يترك، الأمر الذي أدى بالإنسان ومصلحته المجردة المادية إلى وضـــع يفوق فيه كل شيء، بل حتى إلى حد تأليه لنفسه. وهذا الوضع هو الذي كـــان مؤســـس المذهب الوضعي، أوجست كونت (August Comte) (١٧٩٨-١٨٥٧)، قـــد ســـعى إلى تحقيقه، مسخرا جميع قوتـــه الفلسفيـــة، باسم ديانة الإنسانية (Religion of Humanity).[١] فقد كان في تصميم واضعه، كونت، أن تكون النظرية الإنسانية تلبي حاجـــــات الإنســـان الدينية وتحل محـــل الإله.[٢]

إن أكثر القيم الإنسانية أهمية واستغلالا في العصر الحديث هو التسامح، من حيث أن نظرية الديموقراطية، التي جعلتها الحكومات المدنية الحديثة أساسا لها، اقتضـــت ذلـــك. وقد حدث ذلك لأن حياة الحكومة الديموقراطية تقتضي المساواة التامة، التي كانت تعتـــبر روحا لها، بين أفراد الشعب بغض النظر عن اللون والجنس والقبيلـــة والعرق والدين، سواء كانت في الحقوق والواجبات. وهذه المساواة التامة تقتضي بدورها التسامح.

---

[١] للوقوف على حقيقة هذه الديانة "الكونتية" بالتفصيل، نشأتها وتطورها وآثارها وانحطاطها، راجع المرجع السابق.

[٢] راجع. المرجع السابق، ص ٢٣.

إن التسامح الذي يفترضه النظام الديموقراطي الحديث (التعددية السياسية والدينية) هو ليس الذي كان يعرفه الناس من قبل من تعاليم دينهم. فهو ليس كما جاء به الأديان، ولا كما فهمه القديس توماس الأكويني (حوالي ١٢٢٤-١٢٧٤) في كتابه *Summa Theologia* (بحث في اللاهوتية)، بل ليس أيضا كما عرفه جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤)، الذي يعد كأحد مؤسسي نظرية الديموقراطية الحديثة وكأحد رواد دعاة التسامح في العصر الحديث.[1] فإن هذا النوع من التسامح، في نظر التعدديين، قد أكله الزمان ولم يعد يناسب روح العصر. ومن ثمّ فقد القلب مفهوم التسامح تماما، فيقول دونداين في هذا الموقف: "لنلاحظ بأن ما كنا سميناه تسامحا في الماضي فإنه قد صار اليوم يعدّ تعبيرا عن التعصب المنظم (systematic intolerance). وبعبارة أخرى، إنه قد أصبح مرادفا للتعصب المعتدل (moderate intolerance) تقريبا."[2] فالتسامح لايكون ذا معنى إيجابي[3] و"لايكون تاما وحقيقيا،" على حد تعبير توينبي، "إلا إذا تم تغيير مظهره إلى المحبة."[4]

ويبدو أنه من المؤكد أن هذا الروح هو الذي كانت لجنة الثلاثة (التي تتكون من جون آدمس وبنيامين فرانكلين وتوماس جيفرسن، المكلفة بإعداد شعار لتأسيس الولايات المتحدة الأمريكية في ٤ يوليو ١٧٧٦) تريد أن تبعثه في جسم الحكومة

---

[1] جون لوك (John Locke) كان من داعية التسامح في القرن السابع عشر. لكن التسامح الذي كان يدعو إليه، في نظر أرنولد توينبي المؤرخ البريطاني المشهور، هو التسامح السلبي وليس الحقيقي الإيجابي. وذلك لأن لوك، انطلاقا من موقفه كأستاذ المسيحية، ينظر إلى عدم التسامح على أنه خلق غير مسيحي. (انظر: Toynbee, Arnold, *op. cit.*, p. 252). بل يرى E C Dewick أن لوك بعيد عمليا عن أن يقال رجلا متسامحا لكونه يرى، انطلاقا من مسيحيه البروتستانتية أن يخرج الإلحاديون والكاثوليكيون من التسامح. انظر:

Dewick, E. C , *The Christian Attitude to Other Religions* (Cambridge Cambridge University Press, 1953), p. 160

[2] يقول: "Let us note that was what then called tolerance would be considered today as the expression of systematic intolerance. In other words, tolerance was then almost synonymous with moderate intolerance " See Dondeyne, Albert, *Faith and the World* (Dublin Gill and Son, [1963] 1964), p 231

[3] عن التسامح الإيجابي انظر: المصدر السابق، الفصل الحادي عشر: 'The Positive Meaning of Tolerance'، من الصفحة ٢٢٩ إلى ٢٤٧.

[4] Toynbee, Arnold, *op. cit.*, p. 251.

الوليدة الجديدة الأمريكية عندما اختارت الشعار اللاتيني لها: *E pluribus unum* (Out of many, one أي من التنوّع، ظهر واحد)، مما قد سبق أن استخدمه القديس أغسطين من قبل.[١] فقد استطاع هذا الشعار بمضمونه العميق والساحر أن يجتذب قلوب وأذهان الجماهير من شعوب شتى وقبائل متفرقة وطوائف مختلفة ومذاهب متنوعة، يتقاتلون ويتناحرون فيما بينهم من أجل الأرض والسلطة على استعمارها ولا يجمعهم إلا الأصل الأوربي، إلى أن يلتفّوا جميعا حول ما يمكن أن نسميه بما سماه وليم جيمس (١٨٤٢-١٩١٠)، الفيلسوف الأمريكي الكبير المشهور صاحب الفلسفة البراجماتية، بـ"المائدة الجمهورية" (The Republican Banquet)[٢] في وقت واحد وفي مكان واحد مع كل احترام متبادل لمقدسات بعضهم البعض. تلك الظاهرة التي قد مهدت الطريق لتبلور طبيعة التعددية، التي أصبحت، كما وصفه مارتي، من مفردات الدستور للحياة الجمهورية في أمريكا،[٣] وأصبحت بالتالي خصيصة من خصائصها.

طبعا، لم تكن التعددية الأمريكية في بداية سنوات تأسيسها واستقلالها هي على نفس ما عليه من الصورة المتطورة "المثالية" التي وجدناها في عصر ما بعد الحرب العالمية الثانية إلى اليوم، ولكن بوادرها النظرية والتطبيقية قد كانت ملحوظة بشكل لا يدع مجالا للالتباس عند كل من له أدنى معرفة ودراية بالتاريخ السياسي الاجتماعي الأمريكي الحديث. مارتين إي. مارتي، مؤرخ الأديان الأمريكية الحديثة، يؤرخ لنا مراحل التعددية الأمريكية فيقسمها إلى أربع مراحل، مشيرا إلى أن المرحلة الأولى التي امتدت ربع القرن من

---

[١] انظر:

Marty, Martin E., *Religion & Republic: The American Circumstance* (Boston Beacon Press, 1987), p 1

أنا أعتمد كثيرا على هذا الكتاب في تناول الاتجاه التعددي الأمريكي.

[٢] في الحقيقة، اخترع وليم جيمس مصطلح The Republican Banquet هذا في معرض الرد على المطلقية (Absolutism) في الفلسفة، ولكن المعنى يتناول أيضا المقصورية أو الانحصارية (Exclusivism) في الدين. ومعنى يقول:

"Why may not the world be a sort of *republican banquet* . where all the qualities of being respect one another's personal sacredness, yet sit at the common table of space and time?" (my italics). See James, William, *The Will to Believe* (New York: Dover Publications, 1956), p 270

[٣] Marty, Martin E., *op. cit.*, p 2.

الزمان حول ميلاد الشعب الأمريكي هي المرحلة المهمة والحاسمة التي تنوّر ما بعدها، حيث إن مجموعة من الأيديولوجيات الجديدة قد ظهرت فيها بارزة إلى الوجود. فلذا سماها مارتي بمرحلة "التنوير الأمريكي" (American Enlightenment)، قياسا على التنوير الأوربي الذي تزامن معه. غير أن هناك فرقا جليا وبونا شاسعا بينهما. فإذا كان التنوير الأوربي قد حطّ من شأن الأديان وتقاليدها بل شنّ حربا قاسية عشوائية عليها، فإن التنوير الأمريكي عنده على عكس ذلك تماما. فهذا الأخير قد تبلور فيما وصفه بدعاوى أو اعتقادات دينية (religious claims)، فإما أن يؤيد الأديان وإما أن يتعايش معها.[1]

ومن أخطر الأيديولوجيات الجديدة التي تعتبر نواة للاتجاه التعددي الأمريكي هو فكرة "ضرورة الديانة العامة أو الشعبية" (*Publick* Religion) التي دعا إليها وقام بالدفاع عنها وتعهّد بها بنيامين فرانكلين، أحد مؤسسي الولايات المتحدة الأمريكية، عام ١٧٤٩ بعدما استيأس من الكنائس المسيحية في قدرتها الميؤوس منها على أن توحد نفسها لوضع أساس متين للدولة الجديدة أو تزويدها بمعنويات وقوات فعّالة.[2] فقد كان في فكرته أن الدولة الجديدة المتعددة الأجناس والألوان والأديان والمذاهب والقابلة، بالتالي، للتفرق في أي وقت لن تستقر استقرارا تاما إلا إذا كانت مؤسسة على أساس يقتنع به الجميع ويرتضي به. ومن أجل ذلك لابد أن يكون هذا الأساس، في نظره، مكونا ومزيجا من "العناصر الأساسية لكل الأديان" بالإضافة إلى العملية الاجتماعية، أي التجربة، وإلى العقل والطبيعة ثم الإرادة الطيبة والعزيمة الصادقة.[3] وهذه هي مجمل ما سماه بنيامين فرانكلين فيما سبق بالديانة العامة أو الشعبية التي يجب أن يولي إليها الجمهور والشعب كليا ولاءه وانتماءه الدينيين تلافيا لبلايا وضلالات الخرافات (الأديان؟).[4]

---

[1] المصدر السابق، ص ٤٢.

[2] المصدر السابق، ص ٤٧، ٦٠.

[3] راجع: المصدر السابق، ص ٤٧، ٦٠-٦١.

[4] راجع: المصدر السابق، ص ٦٠.

يلاحظ مما سبق أن بنيامين فرانكلين قد حدد الديانة العامة أو الشعبية علـــى أنهـــا وسيلة سياسيـــة لتوليد الولاء بين الشعب و، بالتالي، لضمان الاستقرار الاجتماعي. وهـــذه الفكرة في الحقيقة شبيهة بما دعا إليه معاصره الفرنسي، روسو (J. J. Rousseau) (١٧١٢-١٧٧٨)، في أحد كتبه المعنـــون *The Social Contract and The Discourses* (العقـــد الاجتماعي والمقالات)، من الديانة التي سماها Civil Religion (الدين المدني)[١] وإن كـــان هناك فرق ملحوظ بينهما في المنهجية ودرجة الوضوح. فيرى دونالد جونس أن فكرة الديانة العامة أو الشعبية عند بنيامين فرانكلين كانت أكثر منهجية ووضوحا.[٢]

كما يلاحظ أيضا أن السمة الأساسية لهذه الديانة وأمثالها أنها أخلاقية اجتماعية يعبّر عنها بوضوح في شكل أداء الوظيفة أو المهمة الاجتماعية. فهي تركز جـــانب العواطـــف الاجتماعية لجماعة الشعب المؤمن بدلا من حقيقة المعتقدات المجردة نفسها أو الكائن فـــوق الوجود المادي الذي كان يمثل المحور الحقيقي بالنسبة لجميع الأديان التقليدية عموما. لقـــد حدث هنا تحوّل المحور قطريا في حياة الإنسان الدينية من ما وراء الطبيعة إلى الطبيعة، أو من الكائن فوق الوجود المادي إلى المادة، أو من الإله إلى الإنسان. أجل، لقد ورد منـــه، علـــى حسب ما ذكره مؤلفو سيرته، ذكر وجود الذات الإلهية التي خلقـــت الكـــون وهيمنـــت عليـــه، والتي يجب أن يتوجه إليها العبادة.[٣] ولكن لا بد أن نضع هذه العقيـــدة في ســـياق

---

[١] التفاصيل عن فكرة الدين المدني عند روسو، تراجع:

Rousseau, Jean Jacques, *The Social Contract and The Discourses*, Translated by G. D. H. Cole (New York and Toronto: Everyman's Library, Knopf, [1913] 1993), Book IV, Chapter 8 'Civil Religion', pp. 295-305

وفي الحقيقة، لقد لاحظ مثل ذلك كثير من الباحثين، انظر مثلا:

Mead, Sidney E., 'The Nation with the Soul of a Church,' in *Church History*, vol. 36, no. 3, (September 1967), pp. 275-83; also Jones, Donald G., 'Civil and Public Religion,' in Charles H. Lippy and Peter W. Williams, *Encyclopedia of the American Religious Experience: Studies of Traditions and Movements* (New York: Charles Scribner's Sons, 1988), vol. III, pp. 1397-8, 1402

[٢] Jones, Donald G., *op. cit.*, pp. 1397-8

[٣] انظر على سبيل المثال:

Jorgenson, Chester E., and Mott, Frank Luther (eds.), *Benjamin Franklin: Representative Selections* (New York: Hill and Wang, 1962), p. 203

مذهبه الإيماني الذي يدين به. فإن هذا الرجل، وكذا زميلاه: توماس جيفرسن و جون آدمس، كلهم "ربوبيون بلا جدال" (decidedly deists)، على حد تعبير ألكسيس دي طوقيوفيل (Alexis de Tocqueville).[١] والإيمان الربوبي، كما هو المعلوم، لاينبني على الوحي أو ما وراء الطبيعة، منكرا تدخّل الخالق في نواميس الكون، وإنما ينبني على العقل والطبيعة والتجربة فقط.[٢]

لقد أصبح هذا النهج من التفكير وهذا الاتجاه الفكري أكبر نموذج فكري وأكثره سيادة وهيمنة في حياة الأمريكيين الدينية والسياسية الاجتماعية منذ ذلك القرن الثامن عشر إلى اليوم الذي هو في مستهل الألفية الثالثة. كما أصبح رؤساء الولايات المتحدة الأمريكية، وفق ما سماه مارتي، قسّيسين لهذه الديانة الجديدة. فكان الرئيس جيورج واشنطن في خطبته التي ودع فيها الشعب يقول بأن "الدين والأخلاقية دعامتان لا غنى عنهما لإيجاد الرفاهية السياسية."[٣] ثم تابعه الرئيس جون آدمس في ١٧٩٨ في هذا مؤكدا بأن الشعب يحتاج إلى أن يسأل رعاية الرب تعالى وبركته من أجل تعزيز تلك الأخلاقية وذلك الإيمان اللذين بدونهما لايمكن أن توجد "السعادة الاجتماعية"، كما أن بدونهما لايمكن أن تتحقق "بركة الحكومة الحرة."[٤] وكذلك الرئيس أبراهام لينكولن، الذي يعتبر المؤسس الثاني للولايات المتحدة بعدما كادت تفرق وتتشتّت إلى دويلات بسبب نشوب الحروب الأهلية التي دامت نحو خمسة أعوام من ١٨٦١–١٨٦٥، قد أكد من جديد ضرورة الرجوع إلى ما قد "شرعه" مؤسسو الولايات المتحدة الأولون من الديانة والالتزام بها. وذلك في خطبته المشهورة التي ألقاها في غيتيسبرغ (Gettysburg) في ١٩ نوفيمبر

---

[١] de Tocqueville, Alexis, *Journey to America* (Garden City, New York: Doubleday, 1971), pp 70ff

[٢] انظر المادة 'Deism' في: البعلبكي، منير، **المورد: قاموس إنكليزي-عربي** (بيروت: دار العلم للملايين، [١٩٦٧] الطبعة الـ٣٢، ١٩٩٨).

[٣] Quoted by Marty, Martin E., *op. cit.*, p. 61.

[٤] المصدر السابق، ص ٦١–٦٢.

١٨٦٣.[١] فأصبحت هذه الخطبة، بدورها، مع الوثائق الأخرى المتقدمة (إعلان الاستقلال والدستور وخُطَب المؤسسين) "كتبا مقدسة" تتلى في المناسبات الوطنية وكمصدر للتشريعات والقوانين الوطنية.[٢]

ولعل أهم وأبرز من يمثل الاتجاه الإنساني العلماني للتعددية الدينية في قرن أمريكا العشرين هو ذلك المفكر الكبير والفيلسوف الشهير وليم جيمس، الذي قد حقق نجاحا ممتازا في تأثير وتلوين الدراسات الدينية اللاحقة بصفة خاصة والأفكار الفلسفية بشكل عام، ليست في أمريكا فحسب بل في الغرب والعالم عامة. ففي مجال فلسفة الأديان، توصل هذا الفيلسوف، عن طريق المنهج النفسي، إلى اكتشاف ما يقال جوهر أقدس ما يملكه الإنسان من الدين زاعما بأنه إنما هو "تجربة" أو "خبرة" (experience) يعيشها الإنسان في استجاباته للحقيقة الإلهية. وقد شرح هذا العالم فكرته "الاختزالية" هذه في سلسلة من محاضرات جيفورد (Gifford Lectures) التي ألقاها في أدنبره في ١٩٠١-١٩٠٢ بعنوان: **تنوعات التجربة الدينية: دراسة لطبيعة الإنسان** (*The Varieties of Religious Experience: Study of Human Nature*).[٣] هذا بالإضافة إلى فلسفته "البراجماتية" التي كانت تمثل ذروة ممارسته الفكرية وصارت لازمة لاسمه،[٤] حيث وضع فيها معيارا جديدا شاملا لكل الأشياء، بما فيها الإله والإيمان و"التجربة

---

[١] نص هذه الخطبة قد أدرجه نينيان سمارت وركشارد هيخت ضمن مجموعة من النصوص المقدسة في العالم. انظر:

Smart, Ninian and Hecht, Richard D. (eds.), *Sacred Texts of the World: A Universal Anthology* (Macmillan Reference Books, 1982), p. 382

[٢] انظر كلمة التقديم لنص هذه الخطبة في المصدر السابق، ص ٣٨١، وانظر أيضا:

Jones, Donald G., *op. cit.*, p. 1402.

[٣] نشر هذه المحاضرة عدد من دور النشر في شكل الكتاب بنفس العنوان، واعتمدت هنا على:

James, William, *The Varieties of Religious Experience: Study of Human Nature* (Harmondsworth: Penguin Books, [1961] 1982)

[٤] اعتمدت هنا على البراجماتية التي نشرها ماكميلان ضمن مجموعة من المقالات الأخرى في كتاب بعنوان: المناهج المعاصرة للفلسفة، انظر:

James, William, 'What Pragmatism Means', in Moser, Paul and Mulder, Dwayne (eds.), *Contemporary Approaches to Philosophy* (New York Macmillan Publishing Company, 1994), pp 34-46.

الدينية"، من حيث الصحة والخطأ أو الحق والباطل أو الحسن والقبح. فكلها يقاس بنتائجه العملية "التجريبية". وأخذ يشرح ذلك قائلا في ختام محاضرته:

إذا كانت الأفكار اللاهوتية تأتي بالنفع الأفضل لنا، وإذا كانت فكرة الإله خاصة قد ثبت أنها تجدي ذلك النفع، فكيف يمكن للبراجماتية أن تنكر وجود الإله؟ فهي ترى أن لا جدوى في إنكار صحة فكرة كانت في حقيقتها البراجماتية ناجحة.

... فأنت قد رأيت مدى ديموقراطيتها. أساليبها وتصرفاتها متنوعة ومرنة، ومواردها غنية لامتناهية، واستنتاجاتها لطيفة كمثل ما عند طبيعة الأم.[١]

وازداد هذا الاتجاه التعددي وضوحا وتأكيدا بما كتبه في موضع آخر وبخاصة الكتاب الذي سماه *The Will to Believe* الذي تعرضنا له سابقا، حيث كان يندّد فيه بجميع أنواع "المطلقية" (absolutism) و"المقصورية" أو "الانحصارية" (exclusivism) مناديا بضرورة تهيئة ما سماه "المائدة الجمهورية" التي يتحتم وجودها في مجتمع تعددي، فتكون بمثابة ما يقال "الحضارة المضيفة للحضارات الضيوف". أضف إلى ذلك ما اقتنع به شيللر، وهو أحد ممثلي وشراح الفلسفة البراجماتية، من تسمية هذه الفلسفة بـ"الإنسانية" (Humanism)،[٢] وكذلك ما ارتآه جون ديوي (John Dewey) (١٨٥٩–١٩٥٢)، وهو أحد ممثلي هذه الفلسفة أيضا ومطوّرها إلى ما سماه بـ"الوسيلية" (Instrumentalism)،

---

[١] *Ibid.*, p. 46. وإليكم النص الإنجليزي:

> If theological ideas should do this (works best for us), if the notion of God, in particular, should prove to do it, how could pragmatism possibly deny God's existence? She could see no meaning in treating as 'not true' a notion that was pragmatically so successful
>
> [Y]ou see already how democratic she is. Her manners are as various and flexible, her resources as rich and endless, and her conclusions as friendly as those of mother nature

[٢] وليم جيمس لاينكر شيللر في هذه التسمية، بل العكس أن جيمس أقرها إلا أنه رأى أن تسمية هذه الفلسفة بـ"البراجماتية" أفضل وأدق. انظر: James, William, 'What Pragmatism Means', p. 41.

من أن جيمس إنما يمارس فلسفته من خلال النظرة الإنسانية.[١] فالبراجماتية والتعددية شقيقتان إن لم تكونا توأمين.

والتطور الجذري للاتجاه حدث في أوائل الثلث الثاني للقرن العشرين، عندما قدّم الفيلسوف جون ديوي فكرته المثيرة للانتقادات العنيفة والقاسية عن "إيمان مشترك" (A Common Faith) عام ١٩٣٤، حيث يطالب فيه بضرورة "دين بدون إله" في صورته الصريحة البينة والحاسمة خلافا لأسلافه المؤسسين، ويجعل القيم الإنسانية والعقلانية والديموقراطية وحدها كمبدأ وغاية ضاربا عرض الحائط بما أورثته الكنيسة والأديان عامة من معتقدات وتقاليد غيبية.[٢] وإذا كان لا بد هناك من شيء يسمى "إلها"، فإن توحّد هذه المثالية بالواقع الفعلي، على حد تعبيره، هو "الإله".[٣] فالأديان في نظره إنما هي مطابقة تماما للعراقيل التي تحول دون تحقيق المثالية الديموقراطية في الشؤون الإنسانية، حيث يقول:

لا أستطيع أن أفهم كيف يمكن تحقيق المثالية الديموقراطية كأخلاق حيوية ومثالية روحية في الشؤون الإنسانية بدون التخلي عن فكرة التفريق الأساسي (للوجود: الطبيعة وما وراء الطبيعة) التي تتمسك بها المسيحية.[٤]

وقد وجد هذا التطور زيادة في الروح والحماس الجديدين عندما تم توقيع وثيقة الأمم المتحدة إبان الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥، ثم وثيقة حقوق الإنسان عام ١٩٤٨، بحيث إن "الإنسانية العلمانية" قد حققت بهاتين الوثيقتين الدوليتين نصرا مؤزرا. فالأولى تنص، كما جاء في مقدمتها، على ضمان الحريات القومية والشعبية وحقوق الإنسان

---

[١] Dewey, John, 'The Development of American Pragmatism', in Moser, Paul and Mulder, Dwayne (eds.), *op. cit.*, p. 51

[٢] Dewey, John, *A Common Faith* (New Haven: Yale University Press, [1934] 1960), pp. 1, 44, 61, 84-5

[٣] انظر نفس المصدر، ص ٥٠-٥١.

[٤] نفس المصدر، ص ٨٤. وأما النص الإنجليزي فكما يلي: "I cannot understand how any realization of the democratic ideal as a vital moral and spiritual ideal in human affairs is possible without surrender of the conception of the basic division to which supernatural Christianity is committed."

بشكل عام،[1] والثانية تنص على ضمان هذه الحقوق الأساسية للإنسان بالتفصيل من الكرامة والشرف، والمساواة بين حقوق الرجل والمرأة وبين الشعوب سواء بسواء، والحريات بجميع أنواعها التي من أهمها حرية الاعتقاد والتدين.

إنه انتصار للديموقراطية في العالم، الأمر الذي دفع أتباع ديوي فيما بعد الحرب العالمية الثانية إلى الصدع بالدعوة إلى الإيمان الديموقراطي الخالص والالتزام بمقتضى قيمه ومُثله وأخلاقياته من أجل تجنب الفوضى. فقد حاول ب. وليمس (J. Paul Williams) أن يبرهن على أن الدين الطائفي التقليدي لا فائدة له لأنه قاصر على طائفة معينة، لايشارك فيه جميع أعضاء المجتمع. ومن هنا طالب الحكومة أن تلزم الكنائس بتعاليم "القيم والمثل الديموقراطية كدين"، واستطرد قائلا: "لا بد أن تكون الديموقراطية موضع تَفانٍ أو تكريس ديني. ولا بد أن يعتقد الأمريكيون بأن الديموقراطية هي إرادة الرب أو، إن أحبّوا، قانون الطبيعة."[2]

إن ذلك كله إنما هو تفسير وإثراء لما قد سبق أن طرحه ديوي من "إيمان مشترك". فهو كما يقول هوريس م. كللن (Horace M. Kallen) ملخصا لما نادت به مدرسة ديوي: "إنه دين الأديان، يمكن للجميع أن يجتمع فيه بحرية كاملة."[3] وقد أصبحت الولايات المتحدة منذ منتصف القرن العشرين، وخاصة الربع الأخير منه، تعتبر نفسها -رغم أنوف الأمم المتحدة- كأستاذ للديموقراطية ومحاميها يعلّم دول العالم أجمع بها، شاءت أم أبت، باسم حقوق الإنسان.

---

[1] وقد أدرج نينيان سمارت ورتشارد هيخت نص المقدمة لوثيقة الأمم المتحدة ضمن مجموعة من النصوص المقدمة في العالم واعتبراه كجانب أخلاقي لفلسفات الحياة العلمانية (Secular Worldviews) أو الديانة العلمانية. انظر:
Smart, Ninian, and Hecht, Richard D. (eds.), *op. cit.*, p. 391

[2] Quoted in Marty, Martin E , *op. cit.*, p 63

[3] Quoted in *Ibid*

ب- العلمانية أساس التعايش السلمي بين الأديان

إنه مما لا شك فيه ولا جدال بأن ما تقدم بيانه وتحليله من أفكار ونظريات إنسانية هو في نفس الوقت علماني في المظهر والجوهر معا. فهذا، فيما أعتقد، واضح كل الوضوح، وخاصة فكرة "إيمان مشترك" التي نادى بها جون ديوي وأتباعه منذ الثلاثينيات من القرن العشرين الماضي. إن الذي يحتاج إلى تأنّ وتروّ وإلى شيء من الجهد في تفهمه وتعقله هو الفكرة أو النظرية التي حاولت أن تفرّق بين العلمانية كمذهب (يعني: Secularism) والعلمنة (secularization) كعملية، كما كان ينادي به بعض اللاهوتيين أمثال هارفي كوكس (Harvey Cox) في كتابه المشهور المعنون *The Secular City* (المدينة العلمانية) في منتصف الستينات من القرن العشرين الماضي.[١]

ولكن، قبل أن نشرع في تحليل هذه النظرية المثيرة، بل الأكثر إثارةً للجدل والنقاش، نريد أن نقوم أولا بإلقاء الضوء على الأفكار الثلاث الرئيسية التي تحدثنا عنها آنفا، وهي الديانة الشعبية الفرانكلينية (*Publick* Religion)، والمائدة الجمهورية الجيمسية (The Republican Banquet)، والإيمان المشترك الديوي (A Common Faith)، لنتمكّن من تحديد "الخيط الأحمر" الذي يمتد بينها بعضها البعض، وبينها وبين العلمانية في نفس الوقت.

لقد توصلنا فيما سبق، بناء على تحليل الأفكار المطروحة والنصوص الموجودة وملاحظتها، إلى أن "الجانب الإنساني المادي التجريبي" كان فيها الأقوى والأكثر سيادة من غيره، حتى وإن ورد فيها ذكر الذات الإلهية. وذلك لأن جل هذه الأفكار، إن لم يكن جميعها، كان منصبا أولا وآخراً، انطلاقاً وانتهاءً، مبدأً وغايةً، على القيم والمصالح الإنسانية المجردة وحدها دون غيرها كما تميزت به الأفكار التنويرية. فإذا تقرر هذا، فإنه

---

[١] انظر كتابه المثير للجدل ولكن الأكثر رواجا في نفس الوقت:

Cox, Harvey, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: The Macmillan Company, [1965] Revised ed 1967)

ليس من المستغرب أن يقال بأن الإنسانية قد صارت تحمل في طيّاتها معنى العلمانية قطعـــا، بحيث أينما وجدت الأولى كانت معها الثانية.[١] كما أنه ليس عشوائيا أن يحـــدث رد فعـــل عنيف وغليظ ضدها بتهمة "الإنسانية العلمانية" من قبل معارضيها المتدينين.[٢]

إن الاتجاه العلماني سواء في الديانة الشعبية الفرانكلينيـــة أو المـــائدة الجمهوريـــة الجيمسية أو الإيمان المشترك الديوي كان من الوضـــوح بمـــا لا يـــدع مجـــالا للشـــك أو للالتبـــاس. فكلٌ يدعو، من أجل تحقيق التعايش السلمي بين الجماعات المتنوعة دينية كانت أو طائفية أو عرقية أو حزبية أو مذهبية، وقومية كانت أو إقليمية أو دولية، إلى ما يمكن أن نقول بكل اطمئنان بالإنسانية العلمانية –من القيـــم الديموقراطيـــة والتســـامح وحقـــوق الإنسان. وقد ازداد ذلك جلاء بصفة خاصة في الإيمان المشترك الديوي، حيث يدعو بكـــل صراحة إلى "دين بدون إله" يقوم أساسا على تلك القيم الديموقراطية وحدها كما تقدم.

ولكن الأمر لم يكن على مثل هذا الوضوح عندما نحاول أن نتفهـــم مـــا يســـمى بـــ"لاهوتية العلمانية"، أي فكرة التفريق بين العلمانية كمذهب والعلمنة كعمليـــة. لقـــد سادت هذه الفكرة في منتصف الستينات نتيجـــة جهـــود وأعمـــال ممثليهـــا اللاهوتيـــين المسيحيـــين، ومن أبرزهم هارفي كوكس. فقد بين هذا اللاهوتي أولا ماذا يـــراد بالعلمنـــة وثانيا ما هو الفرق بينهما. في كتابـــه The Secular City (المدينة العلمانية) جاء كوكـــس بتعريف العلمنة تبعا للاهوتي الهولندي فان بورسن (C. A. van Peursen) القائل بأنها "تَحَرَّر الإنسان أولا من السيادة الدينية ثم الميتافيزيقية الحاكمة على عقله ولغته."[٣] فأخذ يشـــرح بأنها تمثل "defatalization of history" (أي تحرر الإنسان من العقيدة الجبرية التي كـــانت سائدة في تاريخه الماضي)، وذلك بتحويل نظره من الأمور الماورائيـــة إلى الكـــون والزمـــان

[١] لقد صار الانطباع العام مثل ذلك. انظر: Soper, Kate, *op. cit.*, p. 9.

[٢] كثير من اللاهوتيين المسيحيين يعتبرون فكرة "الديانة العامة أو الشعبية" الفرانكلينية، وخاصة فكرة "الإيمـــان المشـــترك" الديوي، بأنها "الإنسانية العلمانية" (Secular Humanism). انظر: Marty, Martin E., *op. cit.*, p. 63.

[٣] Cox, Harvey, *op. cit.*, p. 1

الحاضرين (saeculum = الزمان الحاضر).[١] ومن هنا يقول كوكس ملخصا بأن "العلمنة هي العملية التاريخية المحررة، التي لا بد أن تحدث حتما في أي مجتمع كان وفي أية ثقافة كانت، من وصاية السلطة أو السيادة الدينية والغيبية. فهي ليست العلمانية التي هي اسم لأيديولوجية مغلقة تعمل مثل وظيفة الأديان الجديدة."[٢] إنها ليست تلك التي تحارب الأديان، وإنما فقط تتجاهلها وتتركها على نسبيتها مع خصوصيتها وتقطع جزءا من وظائفها التي كانت تتمتع بها في الماضي؛ ألا وهي الوظيفة السياسية الاجتماعية.[٣]

ومن هنا أفصح كوكس عن أن "التعددية والتسامح هما وليدا العلمنة."[٤] فأخذ يتتبع المبررات الدينية من الكتاب المقدس حيث جعلها مصدرا وأساسا لنظرية العلمنة.[٥] وبتعبير آخر إنه يريد أن يعطي شرعية العلمنة التي أخذت تعصف بكل مجتمع صناعي في العالم اليوم، وتكون هذه الشرعية مبنية ليست فقط على العقلانية والواقعية والبراجماتية، ولكن في نفس الوقت على أسس من الكتاب المقدس أيضا. وبتعبير أقصر وأوضح، إنه يريد أن يتكيف مع روح العصر بدون الوقوع في العلمانية الممقوتة. فالإنسان، حسبما تصور له هذه النظرية، له أن يتدين بما تقتنع به نفسه من الدين ويعيش وفق تعاليمه ومقتضياته مثل الذهاب إلى الكنائس والمعابد شريطة أن يتم ذلك بشكل فردي شخصي غير جماعي. أما الأمور الجماعية فلا بد أن تخضع إلى نظام أوسع وسياسة أشمل. هذه هي فكرة العلمنة التي كانت في نظر كوكس أنها ستضمن للإنسان تحقيق التعايش السلمي في مجتمع تعددي، فيقول عن مستقبل الهند مثلا بأنه "يتوقف على استمرار العلمنة. فالمصالح القبلية والطائفية والدينية لا بد أن تكون خاضعة إلى حاجات السياسة الأوسع."[٦]

---

[١] المصدر السابق، ص ٢.

[٢] المصدر السابق، ص ١٨.

[٣] المصدر السابق، ص ٢

[٤] المصدر السابق، ص ٣.

[٥] القسم الأول من الكتاب *The Secular City* قد خصصه كوكس لتتبع هذه المبررات. انظر هذا الكتاب من الصفحة ١٥ إلى ٣٢.

[٦] المصدر السابق، ص ٧٦.

وقد صرح كوكس هذه السياسة الأوسع بأنها "a secular state" (حكومة علمانية) قائلا بأن "تنوع الهند الكبير في الطوائف والأديان، بجانب تعددية شمال أمريكا التي لا بد أن تظهر وتكون متجانسة كما ينبغي، يمكن فقط أن يبقى حيا (سلميا) في ظل حكومة علمانية."[١] ومن هنا شجع كوكس إخوانه المسيحيين الهنود ليس فقط على تأييد حكومة علمانية، بل على السعي والجهاد في سبيل إقامتها وإعلانها أيضا.[٢]

نلاحظ في العلمنة الكوكسية المذكورة أن لا فرق أساسيا بينها وبين الأفكار الثلاث المتقدمة في الجوهر، وأن الخيط الأحمر الذي يربط بينها جميعا يظهر بشكل واضح جدا. إن الفرق بينها فقط كان في المظهر الخارجي وفي الحيثية، فكأن كوكس يريد أن يقنع الجميع، والمسيحيين بصفة خاصة، بأن العلمنة التي أخذت تشتد وطأتها على المجتمعات الإنسانية في كل أنحاء المعمورة هي في الحقيقة، من وجهة النظر اللاهوتية، قد سارت موائمة مع تعاليم الكتاب المقدس تماما. ومن ثم فهي إرادة الرب على نحو ما قاله وليمس المذكور آنفا. حقا، هذه الفكرة مثيرة للجدل والنقاش بين أوساط المثقفين بشكل عام. والسؤال الذي يطرح نفسه هو هل يمكن فعلا أن تحدث العلمنة بدون الوقوع في العلمانية؟ يبدو أن ذلك أمر مستبعد، إن لم يكن مستحيلا، حدوثه بالفعل. فقد تراجع كوكس نفسه عن هذه الفكرة وتركها جانبا بعد ذلك بسنوات.[٣]

ولكن على الرغم من تراجعه هذا، فإن هناك من لا يزال يؤمن بهذه النظرية ويسعى جاهدا إلى إحيائها. فهذا نور خالص ماجد، المفكر المسلم الإندونيسي، قد بث هذه الفكرة ودعا إليها بين أوساط الشعب الذي كان معظمه مسلما في أوائل السبعينات، وذلك بمناسبة محاولته إضفاء الشرعية على حكومة سوهارتو الفاسدة الظالمة. وإذا كان هارفي كوكس، كمسيحي، قد حاول أن يؤسس العلمنة على أسس التعاليم الكنسية، فإن نور خالص

---

[١] المصدر السابق، ص ٧٧.

[٢] المصدر السابق.

[٣] انظر. Marty, Martin E., *op. cit.*, p. 18.

ماجد، كمسلم، قد انطلق على ما زعمه أنه من التعاليم الإسلامية. وشتان بينهما. فإن الأصول المسيحية قد تتواءم مع العلمنة أو العلمانية، ولكن الأمر ليس كذلك تماما بالنسبة للإسلام.[١] هنا يبدو بجلاء أولا أن ماجد قد تأثر كثيرا بفكرة كوكس وإن لم يكن قد صرح بذلك في كتاباته الكثيرة،[٢] وثانيا أن فكرة العلمنة، وإن كان كوكس قد تراجع عنها، فإنها لم تمت أبدا فضلا عن أن تتراجع. فهي تختفي مدة وتعود مرة أخرى في زمان ومكان مختلفين كما هو شأن الأفكار والمذاهب والأيديولوجيات والإسميات الأخرى عامة. وسنعود بمزيد من التفصيل عن الآثار المترتبة على هذا الاتجاه الإنساني العلماني بشكل عام في الفصل القادم.

---

[١] ومن الطرائف أن نسمع بين حين وآخر من يقوم بالدفاع عن العلمانية من العملاء المسلمين. فهذا د. نصر حامد أبو زيد، هو الآخر، يقول بصراحة وبكل تبجح بأن الأديان إنما تزدهر في ظل العلمانية وأن الإسلام هو "الدين العلماني"، ويستطرد قائلا: "العلمانية هي مناهضة حق "امتلاك الحقيقة المطلقة" دفاعا عن "النسبية" و "التاريخية" و "التعددية" و "حق الاختلاف" بل و "حق الخطأ". وفي ظل العلمانية ازدهرت الأديان، وتحرر أصحابها من الاضطهاد والمطاردة والمصادرة. ونخلص من هذا كله إلى أن "العلمانية" ليست بالضرورة مضادة للعقيدة، بل إن الإسلام هو الدين "العلماني" بامتياز لأنه لا يعترف بسلطة الكهنوت، ولأنه ... يمثل بداية تحرير العقل لتأمل العالم والإنسان، أي الطبيعة والمجتمع، واكتشاف قوانينهما." أبو زيد، د. نصر حامد، **نقد الخطاب الديني** (القاهرة: سيناء للنشر، ط ٢، ١٩٩٤)، ص ٣٧-٣٨.

[٢] وقد قمت بتحليل فكرة هذا الرجل ودراستها ضمن الأفكار التغريبية الأخرى المنتشرة في إندونيسيا اليوم في رسالتي التي قدمت للماجستير بهذه الجامعة عام ١٩٩٤، بعنوان: **الإسلام وتيار التغريب في إندونيسيا (١٩٧١-١٩٩٣)**.

٢- الاتجاه اللاهوتي العولمي

يبدو أن ما يقال بالعولمة كان له من التأثير البالغ والمعقّد في تغيير حياة الإنسان بجميع نواحيها بما يفوق كل ما تصوره الإنسان نفسه من قبل. فهي بشكل عام قد أدت إلى اندثار أو اندراس الهويّة الذاتية والقيم لأية حضارة أو ثقافة، ولكنها في نفس الوقت، في بعض الأحوال، قد أسهمت أيضا في الإحياء وإعادة الوعي لهذه القيم والتقاليد الموروثة وتأكيد الهوية الدينية، على نحو ما يعرف كثيرا بظاهرة "الأصولية الدينية" -وبخاصة "الإسلامية"،[١] حيث أصبحت تمثل قوة المقاومة العنيدة ضد هيمنة النظام العولمي.[٢]

بيد أن العولمة نفسها قد أثرت بدرجة كبيرة، إلى جانب ما سبق، في ظهور أفكار لاهوتية جديدة راديكالية مفادها أنه لا ينبغي الوقوف ضد العولمة التي قد صارت أمرا متحققا ولا مفر منها حيث تتقارب الأمكنة بين بعضها البعض وتتلاشى الحدود الجغرافية. بل العكس، لا بد من تعديل الأفكار والعقائد الدينية التقليدية حتى تتكيف وتتأقلم مع روح العصر وقيمه، التي يعتقدونها "عالمية". وهذا الاتجاه الفكري يتمثل بشكل ملحوظ في كتابات تحمل في عناوينها أو في طياتها كلمات "World Theology" (اللاهوتية العالمية) أو

---

[١] مما يلفت النظر أن نلاحظ أن ظهور ما يعرف كثيرا بـ"الأصولية الإسلامية" (Islamic Fundamentalism)، والمصطلح طبعا من اختراع الغرب!، كان يتزامن مع تصاعد هيمنة النظام العولمي على العالم بأسره، الأمر الذي يعطي الانطباع -للأسف الشديد- أن "الأصولية الإسلامية" إنما هي عبارة عن موقف انفعالي فوري غير ناضج من قبل المسلمين "التقليديين" تجاه العولمة.

[٢] كثير من الباحثين والمحللين يرون أن ظاهرة الأصولية الدينية إنما كانت نتيجة فشل المتدينين في التفاعل والتكيف مع العصرانية والعولمة. فكان الدين بذلك يعتبر، على ما يراه باير، عاملا هاما للمقاومة ضد هيمنة النظام العولمي. انظر:
Bayer, Peter, *Religion and Globalization*, p. 3

"Global Theology" (اللاهوتية العولمية) أو ما أشبه ذلك. فقد سمى ولفريد كانتويل سميث كتابه المتأخر نسبيا الذي نشر في ١٩٨١، والذي يعتبر ذروة جهوده العلمية بعنوان: *Towards A World Theology* (نحو لاهوتية عالمية)، كما تحدث جون هيك كثيرا عن قضية التعددية الدينية مؤكدا ضرورة وضع أو صياغة ما أسماه بـ"اللاهوتية العولمية". ولعل بدراسة أفكار هذين اللاهوتيين المسيحيين المعروفين عالميا دراسة متأنية واعية يتضح هذا الاتجاه الفكري وضوحا بينا يغنينا عمن سواهما. خاصة وأنهما متشابهان في المنهج الذي حاولا به الاقتراب من الموضوع ودراسته وتحليله؛ وهو المنهج الذي يعرف في الغرب كثيرا بـ"paradigm shift" (أي نموذج التغيير أو التحويل) بفضل دراسة العلامة Thomas Kuhn (توماس كُوهن) في كتابه *The Structure of Scientific Revolution* (بنية الثورة العلمية).[١] وسنتناول ذلك من خلال تسليط الضوء على موضوعين اثنين رأيت أن كلا منهما هو أساس ومحور أفكار كل من هذين اللاهوتيين.

أ- إعادة النظر في مصطلح الدين: ولفريد كانتويل سميث

قد لا يتضح لدى البعض، لأول وهلة، مدى صلة هذه الأطروحة بالاتجاه التعددي، خاصة وأن صاحبها، ولفريد كانتويل سميث، لم يكن يعبرعن هذه الصلة في عبارة صريحة حاسمة. ولكن، مع هذا، كون هذه الأطروحة قد جعلها سميث محورا يدور حوله كل جهوده وأعماله العلمية التي بذلها كمحاولة لحل مشكلة التعددية الدينية، مما لا يخفى على كل من أتيح له فرصة الاطلاع على كتابات هذا الرجل الكثيرة والمتنوعة، بالإضافة إلى ملاحظة عناوينها الأخّاذة الإبداعية حسب التسلسل الزمني والسياق المنطقي، فقد كان كتابه المتأخر نسبيا، *Towards A World Theology* (نحو لاهوتية عالمية) الذي نشر عام ١٩٨١ كما ذكرنا آنفا، يمثل الذروة والغاية الأسمى لجميع ما كتبه من قبل، وبخاصة كتابه

---

[١] انظر: Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: Chicago University Press, 1962)

المعنون *The Meaning and End of Religion* (مغزى ونهاية الدين) الذي نشر لأول مـــرة عام ١٩٦٢، والذي يعتبر من أوائل مؤلفاته.

فقد قال ولفريد كانتويل سميث في غير موضع بأن "أكبر القضايا تحديـــا وأكثرهـــا أهميـــة لإنسان القرن العشريـــن هو كيف نحول مجتمعنا العالمي الذي بدأ ينشأ ويظهـــر في الوجود (our nascent world *society*) إلى 'جماعـــة' عالميـــة (a world *community*)."[١] واستطرد قائلا:

> وهذا ليس بأمر سهل. فلا بد أن نتعلم وظيفتنا الجديدة لأن نعيش جميعا كشـــركاء في عـــالم التعدد الديني والحضاري. ...ما لم يكن بإمكان الإنسان أن يتعلم التفـــاهم وأن يـــوالي النـــاس بعضهم البعض عبر الحدود الدينية، وما لم يكن بإمكاننا أن نبني عالما يمكن أن يعيش ويعمل فيـــه الناس من الأديان والمعتقدات المختلفة جميعا، فإن المستقبل المرتقب لكوكبنا لن يكون مشرقا.[٢]

فالوظيفة الأكبر للإنسان اليوم، في رأي سميث، هي بنـــاء مـــا أسمـــاه "الصداقـــة العالميـــة". وهذه الصداقة، في نظره، أكبر وأعظم من أن تُحقّق علـــى أي أســـاس ســـوى الأساس الديني.[٣] ولكن السؤال الذي يطرح نفسه إزاءه هو كيف يتم ذلك؟ فهذا السؤال، في الحقيقة، هو الذي حاول سميث بكل ما أوتي من قوة علمية منطقيـــة وضـــع الإجابـــة الشافيـــة الحاسمة عليه، وهو بالتالي مدار جُلّ، إن لم يكن كلّ، همومه الفكريـــة الدينيـــة. وقـــد أبصر سميث، بعد بحث طويل متعمق، ما يعتقده بأنه أصل المســـألة الحقيقـــي وهـــو مصطلح "الدين" نفسه، من حيث إنه هو الذي قد فرّق الناس إلى فرق وطوائـــف دينيـــة

---

[١] Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion* (London SPCK, [1962] 1978), p 8, also we can find the same meaning in his 'Comparative Religion Whither-and Why?', in Eliade, Mircea and Kitagawa, Joseph M (eds), *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago and London. The University of Chicago Press, 1959), p 56, and his, *Patterns of Faith around the World* (Oxford Oneworld, [1962], 1998), p 131, and his 'The Christian in A Religiously Plural World', in Hick, John and Hebblethwaite, Brian (eds), *Christianity and Other Religions* (Glasgow Fount Paperbacks, 1980), p 95

[٢] Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, p. 9, and his 'The Christian in A Religiously Plural World', p 95

[٣] .Smith, Wilfred Cantwell, 'The Christian in A Religiously Plural World', p 95

مختلفة ومتنوعة –بل ومتعارضة ليست فقط بين بعضها البعض من هذه الأديان المتعددة بل داخل الدين الواحد نفسه. ومن هنا رأى أن تُبحث نظرية لاهوتية جديدة لهذه الظاهرة التعددية الدينية.

فقد شرع سميث بهذا البحث جديا محاولا الاستيعاب لجميع جوانب القضية حتى توصل إلى نتيجة "علمية" تتمثل في أطروحة "ضرورة إعادة النظر في مصطلح الدين"، يعني ماذا حدث بهذا المصطلح؟ فكان كتابه *The meaning and End of Religion* (مغزى ونهاية الدين)، من أوله إلى آخره، هو الذي خصصه سميث لمعالجة وتحليل هذه الأطروحة ولإثباتها والبرهنة عليها تاريخيا وتجريبيا. لقد أوضح في هذا الكتاب بأنه قد وجد مصطلح الدين على أنه من المصطلحات المشكلة الغامضة المشبوهة المضطربة المثيرة للجدل والتساؤلات التي لا نهاية لها، لدرجة أنه لا يمكن أن يأتي الشخص بتعريف أو تحديد دقيق مقنع ومرضي لهذا المصطلح اطلاقا.[1] لذلك قال سميث، بكل اطمئنان وجرأة وتبجح ومن غير أدنى تحفظ، بأنه "ليست هناك، لا في الأرض ولا في السماء، تلك الأشياء التي تسمى الأديان."[2]

فالذي نسميه الدين اليوم، على حد زعم سميث، إنما هو الشيء المجرد الذي يعتبره الناس –من خلال نافذة أو نظّارة فكرية ثقافية معينة– اسما لمجموعةٍ منظمةٍ من الاعتقادات المتجددة المتطورة بين حين وآخر تُقال "الدين" وهي في الحقيقة لا ماهيةً لها يمكن فهمها بشكل لايدع مجالا للشك والنقاش أبدا. فهناك، كما زعم سميث، تطور مُلاحَظ في فكرة "الدين" و "الأديان" في الغرب[3] سماه a process of reification (أي عملية تدريجية لاعتبار

---

[1] انظر: Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, p. 11, 17.

[2] Smith, Wilfred Cantwel, *Question of Religious Truth* (New York. Charles Scribner's Sons, 1967), p. 66.

[3] وقد خصص سميث من كتابه *The Meaning and End of Religion* ثلاثة فصول كاملة لتتبع تطور فكرة "الدين" تاريخيا، وهي الفصل الثاني: "الدين" في الغرب، والفصل الثالث: الثقافات الأخرى "الأديان"، والفصل الرابع: قضية الإسلام الخاصة. انظر الكتاب المذكور من الصفحة ١٥ إلى الصفحة ١١٨.

أو اعتماد "الدين" ككينونة منظمة موضوعية وكاسم عين أو ذات)،[١] تحت طوال القرنين والنصف الماضية تقريبا، يعني العصر الحديث. وهي تلك العملية التي قد تلونت بلون الثقافة التنويرية التي كانت، على حد تعبير سميث، بمثابة "نافذة" وحيدة تم من خلالها النظر إلى ظاهرة الدين في العصر الحديث.[٢]

وبناء على ذلك فإن مصطلح "الدين" بهذا المفهوم هو مصطلح جديد نسبيا، حيث إنه حسب ادعاء سميث لم يعرف بذلك من قبل. ولكن هذا التطور، في نظره، ليس فقط غير مرغوب فيه بل مشوّها للحقيقة الواقعية أيضا، لأنه، أولا، قد ترتبت عليه "مشكلة" في منتهى التعقيد والخطورة، وهي ظاهرة التعدد الديني الذي يتعارض بعضها ببعض. وثانيا، أن "الدين" بهذا المفهوم لا مدلول له ولا ماهية له في الواقع، لأنه يتجدد ويتطور دائما في قلب الإنسان مع كل عصر، بل مع كل صباح. "فالمصطلح،" كما قال، "صعب التحديد بشكل فظيع.... فهو فكرة مشوهة محرفة لا صلة له حقيقة بأي شيء محدد أو متميز في دنيا الواقع. فالظاهرات التي نسميها دينيةً موجودةٌ بلا شك. ولكن الفكرة بأنها (أي الظاهرات) تشكل بنفسها كينونةً متميزةً (يقال لها "الدين") هي تحليل لا مبرر له."[٣]

لقد ترتبت على هذه النظرية مسائل ثيولوجية خطيرة، منها ما يتعلق بقضية الوجود للأديان، ومنها ما يتعلق بقضية الحق والباطل بالنسبة للأديان، ومنها ما يتعلق بحقيقة حياة الإنسان الدينية وتسميتها وكذلك مستقبلها. فبالنسبة للمسألة الأولى، فيما أرى، هي التي جعلها سميث أصلا ومفتاحا لحل كل ما يتعلق بظاهرة التعددية الدينية من مشاكل، إذ إنها إنما نشأت أساسا من مصطلح "الدين" ذاته. فإذا تقرر عنده أنه ليس هناك ما يسمى "الدين" ولا "الأديان" كما تقدم، فكيف يمكن الحكم عليه أو عليها بالحق أو الباطل؟ وبذلك فقد انتهت القضية وحُلت المشاكل تماما.[٤] ومن هنا دعا سميث إلى ضرورة التخلي

---

[١] المصدر السابق، ص ٥١.

[٢] انظر: المصدر السابق، ص ١٩٣.

[٣] المصدر السابق، ص ١٧.

[٤] انظر: Smith, W. C., *Question of Religious Truth*, pp. 66-7.

عن مصطلح "الدين" (و"الأديان": الهندوكية، البوذية، اليهودية، المسيحية، الإسلام وما إلى ذلك) كاسم عين أو ذات، لا كصفة أو نعت، كليا ونهائيا،[1] مقدما الاقتراح، بدلا منـــه، بمصطلحين آخرين هما مصطلح "cumulative tradition" (أي التقاليد أو التعاليم المتراكمة في التاريخ الإنساني نتيجة التفاعل بين جم غفيرمن العناصر الدينية الثقافيـــة الحيـــة –مـــن العقائد والعبادات والشعائر والكتب المقدسة وتفسيرها والأساطير والفنون بشتى أنواعهـــا وما إلى ذلك– حتى يتألف نظام أو منهج متميز، يقال، التقاليد الهندوكيـــة أو البوذيـــة أو الكونفوشيوسية أو اليهودية أو المسيحية أو المسلمية[2] أو ما إلى ذلك)، ومصطلـــح "faith" (أي الإيمان الذي يراد به "الإيمان الشخصي").[3] فهذان المصطلحان، كما احتج به سميـــث، على عكس الأول تماما في الوضوح والدقـــة، بحيث إن مدلول كل منهما محـــدد ومتميـــز وواقعي، يمكن الإحاطة به وملاحظته ودراسته تاريخيا وتجريبيا. والأهم من ذلك كلـــه، أن هذه النظرية البديلة تتناول المؤمن وغير المؤمن والشكوكي، المسلم والبوذي، البروتســـتانتي

---

[1] لقد كرر سميث هذا النداء مرارا، ضمنا أو صراحة، في كثير من مؤلفاته. انظر مثلا:

Smith, W. C , *The Meaning and End of Religion, passim*; and his *Faith and Belief* (Princeton and New Jersey Princeton University Press, [1979] 1987), pp 4-5; also his *Towards A World Theology: Faith and the Comparative History of Religion* (London and Basingstoke The Macmillan Press, 1981), p 4.

[2] إن نظرية سميث تشمل جميع الأديان بما فيها الإسلام الذي في نظره أنه، كاسم عين أو ذات، لا بد من التخلي عنه. لأنه، مثل غيره وإن كان فيه خصوصية وميزة، إنما تم اعتباره واعتماده بهذا المفهوم في العصر الحديث فقط. ومن هنا يرى أنـــه في مصلحته هو وأنصاره وأمثاله أن يستخدم الإسلام كصفة، أي "الإسلامي" أو "المسلم". وقد لاحظـــت أن جـــون ديوي (John Dewey) قد سبق أن طرح فكرة التفريق بين "الدين" كاسم عين أو ذات و "الديني" كصفة، وكذلـــك فكرة "الإيمان"، قبـــل سميث بثلاثة عقود تقريبا. فكان ديوي يفضل استعمال مصطلح "المسلمية" (*Moslemism*) مـــن الإسلام. ولكني لا أعرف ما إذا كان سميث قد اطلع على أطروحة ديوي هذه، أو تأثر بها، أم لا، لأن سميث لم يكـــن يذكر أصلا اسم هذا الرجل. انظر أطروحة ديوي في: Dewey, John, *A Common Faith* (New Haven Yale University Press, [1934] 1960)

[3] انظر: Smith, W. C., *The Meaning and End of Religion*, p. 156. وقد بين سميث هاتين النظريتين البديلتـــين لنظريـــة الدين في الفصلين الكاملين من هذا الكتاب، وهما الفصل السادس: The Cumulative Tradition، والفصل السابع: Faith، من الصفحة ١٥٤–١٩٢. كما عالج قضية "الإيمان" بالتفصيل في كتاب خاص له:

Smith, W. C., *Faith and Belief* , passim

والكاثوليكي، الفرويدي والماركسي والصوفي، على حد سواء.[1] فإذا ما تم اختزال حالة الإنسان الدينية (طبعا، ادعى سميث بأنه تجنب الاختزالية!) إلى دائرة "التقاليد المتراكمة" و "التجربة الإيمانية" الشخصية المجردة فقط، كما اقترح به سميث في هذه النظرية، فبالطبع لا فرق حينئذ بين شخص وآخر وبين جماعة دينية وأخرى، لأن الفروق قد زالت أصلا، لدرجة أن الشخص الواحد قد يكون مسلما حقيقيا ومسيحيا حقيقيا في نفس الوقت. وكان سميث نفسه، وهو مسيحي، يطمح لأن يصير هو في حالة إيمان هذا الشخص.[2]

إن هذه الحالة الدينية، كما زعم سميث، هي التي كانت سائدة في المجتمعات الإنسانية قبل العصر الحديث، أي قبل أن تتم عملية اعتبار أو اعتماد مصطلح الدين بالمفهوم الحديث (reification of religion). كما أنها هي التي يُفترَض وينبغي، بل ويجب، أن تكون كذلك دائما من أجل السلام والوئام بين بني البشر جميعا. وهذه الحالة، في نظره، لا يمكن أن تتحقق إلا بتوسيع "النوافذ"، أو على حد تعبير جون هيك: "النظارات الفكرية"،[3] الموروثة من عصر التنوير أو بل بتغييرها بأخرى جديدة تختلف عن الأولى في الشكل تماما.[4] فحينئذ، نتمكن من رؤية ظاهرة "الدين" و"التعددية الدينية" كما هي بكل حرية، غير محبوسين في زاوية النظر المعينة الضيقة والمغلقة، مما يقودنا، بالتالي، إلى إصابة الهدف الحقيقي في تفهّم وتفسير هذه الظاهرة. هكذا زعم سميث، وسنقوم بمناقشة مدى صحة ووجاهة هذا المنهج وهذه النظرية فيما بعد. والذي يهمنا الآن هو أن أطروحة "ضرورة إعادة النظر إلى مصطلح الدين"، حسب التفسير السميثي، قد ترتبت عليها أمور في غاية الخطورة أهمها وأعظمها "أن الأديان متساوية".[5] وبما أن "الأديان" في المفهوم

---

[1] المصدر السابق، ص ١٥٦–١٥٧

[2] انظر: Smith, W. C., *Question of Religious Truth*, p. 107. طبعا، هذه النظرية فيها تعميم قد لا ينطبق على بعض "التقاليد الدينية"، لاستعارة ما ارتضى به سميث، على الأقل "التقاليد الإسلامية"، كما سيأتي في الفصل الرابع إن شاء الله.

[3] انظر كلمة تقديم جون هيك لكتاب سميث *The Meaning and End of Religion*. ص ix.

[4] Smith, W. C., *The Meaning and End of Religion*, p. 193.

[5] انظر هذا التصريح في كتابه Smith, W. C., *Towards A World Theology*, p. 187.

السميثي قد تم اختزالها إلى دائرة "التقليد المتراكم" و "الإيمان الشخصي" كما تقدم، فقـــد تناولت هذه المساواة جميع المناهج المنظمة للحياة التي يعرفهـــا الإنســـان مـــن معتقـــدات وأيديولوجيات.

وهذه النظرية هي التي بسطها سميث بسطا مفصلا في مولفاته المتعـــددة[١] وخاصـــة كتابه المتأخر الذي يحمل العنوان *Towards A World Theology* (نحو لاهوتية عالمية)، والتي سماها "لاهوتية الدين المقارن" (the theology of comparative religion)،[٢] الأمـــر الـــذي يؤكد لنا مدى شدة همومه وعنايته بظاهرة التعددية الدينية. وأهمية سميث في هذا المجـــال، كما اعتـــرف به الأنصار والخصوم على السواء،[٣] هو أنه قد أسهم فيه إسهاما إبداعيـــا لم يسبقه أحد من قبل، سواء في المنهج وفي الفكرة أو النظرية ذاتها. فصار له أثر كبير للغاية في توجيه وتلوين الدراسات اللاهوتية والفلسفة الدينية وعلم مقارنة الأديان عامـــة. وممـــن تأثر بـــه كثيرا هو العالم اللاهوتي الكبير جون هيك الذي سنتحدث عن أطروحاته وأفكاره التعددية الاتجاه في المبحث التالي. ولكن الذي ينبغي أن لا يغيب عن الأذهان دائما هـــو أن سميث لم يسلك في الاقتراب من ظاهرة التعددية الدينية وفي دراستها وتحليلها إلا على المنهج الغربـــي، ولم ينظر إليها إلا من خلال ما سماه هو "النافذة"، أو ما سماه هيـــك "النظـــارة"، العقلية الفكرية الغربية خالصةً، الأمر الذي حدا بأطروحته التعددية إلى وضع كان سميـــث قـــد حاول جاهدا أن يفر منه، والذي جعلها بالتالي عرضةً للانتقادات العنيفة كما سيأتي.

---

[١] بل حتى كتبه التي تعالج الديانة المعينة، مثل *Islam in Modern History* لاتخلو من التعرض على هذه النظرية التي قد أصبحت عنده كقاعدة أساسية لتفسير ظاهرة الدين. فكان هذا الكتاب بذلك ليس إلا تطبيقا بيانيا وتوضيحيا للنظريـــة. انظر: Smith, W C , *Islam in Modern History* (New York Mentor Books, [1957] 1rst printing 1959)

[٢] انظر: Smith, W C , *Towards A World Theology, passim*

[٣] من بين الخصوم إسماعيل راجي الفاروقي الذي كتب الرد على ولفريد ك. سميث في هذه القضية فيما يتعلـــق بالإســـلام خاصـــة في مقال له بعنوان: 'The Essence of Religious Experience in Islam' في: *Numen*, Vol XX, December 1973, pp 186-201

ب- تغيير الاتجاه من محورية الدين إلى محورية الإله: جون هيك

يبدو أن النموذج الكُوهني للتغيير (Kuhnian paradigm shift) قد أصبح، في اعتقاد كثير من علماء الغرب، النموذج الفريد والمنهج الوحيد لإحداث الثورة العلمية في شتى المجالات -بما فيها علم اللاهوت وفلسفة الدين ومقارنة الأديان. وقد تعرضت في البداية لبيان أن العالمين اللاهوتيين، ولفريد ك. سميث وجون هيك، اللذين نحن في صدد دراسة أفكارهما التعددية الاتجاه، متشابهان بصفة خاصة في اتخاذ النموذج الكُوهني منهجا لوضع نظرية يحاولان بها حل مشكلات ظاهرة التعددية الدينية المعقدة والمتعارضة. ولكن لا بد من التنبيه هنا، إلى أن كلا منهما يشق طريقا خاصا في تطبيق وتطوير وتفسير هذا النموذج. فقد كان سميث يفسره من خلال نموذج "الثورة النيوتنية" (Newtonian Revolution)، التي اكتشفت بأن جميع الكواكب متساوية في قانون الجاذبية وقوانين الحركة خلافا لما يظنه الناس من قبل أن هذه القوانين إنما تنطبق على الكوكب الأرضي فقط.[١] بينما كان جون هيك يفسر ذلك من خلال نموذج "الثورة الكوبرنيكية" (Copernican Revolution)، التي اكتشفت محورية الشمس في المجرة بدلا من الأرض على عكس ما يعتقده الناس من قبل تماما. فاهتدى كل منهما، قياسا على هاتين الثورتين الفيزيائيتين، إلى ضرورة ما يمكن أن يقال "الثورة اللاهوتية" على ثنائية العالم الديني -يعني ديني على الحق ودين غيري على الباطل. فدعا سميث إلى ضرورة "تغيير الاتجاه من محورية 'الدين' إلى محورية 'الإيمان' و 'التقاليد المتراكمة'" كما تحدثنا عنه سابقا، بينما نادى جون هيك بضرورة "تغيير الاتجاه من محورية 'الدين' إلى محورية 'الإله'" كما سنتحدث عنه فيما يلي.

قلت في البداية بأن جون هيك (John Hick) هو أبرز الشخصيات وأهمها في الحديث عن ظاهرة التعددية الدينية. لهذا، فإن أي دراسة عن هذه الظاهرة بدون التعرف على أفكاره وأطروحاته ونظرياته لا تكون ذات قيمة ووزن، بل ولا يمكن أن تتم أصلا.

---

[١] انظر التفاصيل في: Smith, W C , 'The Christian in A Religiously Plural World', pp 93-4

وتكمن أهمية هذا الفيلسوف في أنه، في نظري، هو أكبر من كرس كل جهـــوده الفكريـــة مـــن أجل تطوير نظرية التعددية الدينية وشرحها وتفسيرها بشـــكل مكثـــف، فأســـهم في تعريفها للناس إسهاما عظيما جدا حتى صارت لازمة لاسمه.

لقد بدأ هيك تحليله للظاهرة من حيث الذي انتهى إليه زميله المعـــاصر، ولفريـــد كانتويل سميث، كما اتضح في تصريح له في مقالته التي نشرت ضمن مقالات الآخريـــن في كتاب لتكريم سميث بعنوان: *The World's Religious Traditions* (تقاليد العالم الدينيـــة) عام ١٩٨٤ حيث يقول: "إن ولفريد كانتويل سميث في نظرياته عن 'الدين' وعن 'الأديان' قد كان المعوّل عليه أكثر من غيره في إحداث التغيير، في حدود جيل واحد، في طريقـــة أو منهج كثير منا في النظر إلى حياة الناس الدينية."[١] فكان هذا يعتـــبر كمـــبرر، وفي نفـــس الوقـــت كدعاية، لاستخدام "النظارة السميثية" من أجل الوصول إلى الرؤيـــة القريبـــة إلى الصحة والموضوعية إزاء ظاهرة التعددية الدينية. وكذلك كان هذا دليلا على مدى تـــأثر هيك البالـــغ والعميق بأفكار ونظريات ولفريد كانتويل سميث في الموضـــوع، كما تـــأكد ذلك باعتراف الأول في كلمة التقديم لأحد كتبه.[٢]

ولعل أول من استخدم "النظارة السميثية" في هذا الصدد هو هيك نفسه، حيـــث كان في كتابه *Philosophy of Religion* (فلسفة الدين)، الذي يعد من أول كتبه التي تكلم فيها عن قضايا التعددية الدينية والذي نشر عام ١٩٦٣ أي بعد سنة أو أقل مـــن إطـــلاق سميث لنظرياته عن "الدين" و"الأديان" لأول مرة عام ١٩٦٢، قد تناول تفسير الظـــاهرة وتطويرها مؤسسا في هذا على ما توصل إليه سميث من أن حياة الإنسان الدينيـــة ليســـت

---

[١] Hick, John, 'Religious Pluralism', in Whaling, Frank (ed), *The World's Religious Traditions*: *Current Perspectives in Religious Studies* (Edinburgh T & T Clark, 1984), p 147. وقـد قـام مكميللان، لندن، بإعادة نشر هذه المقالة تحت العنوان: 'A Philosophy of Religious Pluralism' (فلسفة التعددية الدينية) ضمن مقالاته الأخرى في كتاب له بعنوان *Problems of Religious Pluralism* (قضايا التعددية الدينية) عام ١٩٨٥، من الصفحة ٢٨ إلى ٤٥. أما النص المنقول هنا فهو في الصفحة ٢٨.

[٢] Hick, John, *An Interpretation of Religion*, p xiii-xiv.

ساكنة ثابتة وإنما تتجدد وتتطور وتتغير باستمرار دائم وفق تجدد وتطور العصر وعقلية الإنسان. هنا دخل هيك مباشرة ليؤسس نظرية تعددية تتناسب مع عصر العولمة الراهن،[١] فيقول:

> إن الأديان كأنظمة أو مناهج، بتعاليمها العقائدية والأخلاقية التي شكلت حدودها، إنما نشأت لا لأن الحقيقة الدينية تستلزم ذلك، ولكن لأن مثل هذا التطور كان أمرا لا مفر منه تاريخيا عندما كانت وسائل الاتصال بين المجموعات الثقافية المختلفة غير متقدمة. فحينما أصبح العالم الآن وحدة اتصالية، انتقلنا ودخلنا إلى وضع جديد تكون الفكرة الدينية فيه من الممكن واللائق أن تتجاوز هذه الحدود الثقافية التاريخية.[٢]

وبناء على هذا التطور العولمي، توقع هيك أنه سيكون هناك تقارب المسارات تدريجيا في المستقبل حتى تصبح الأديان يوما ما مثل الفِرَق المختلفة للمسيحية في شمال أمريكا أو أوربا اليوم أكثر من أن تكون الكائنات المتعالية التي يتعارض بعضها مع البعض.[٣]

وهذه الفكرة الدينية، في نظر هيك، لا بد أن تتم تعبئتها في ما سماه "لاهوتية عولمية" (Global Theology) كما عبر عنه في كتابه الآخر قائلا: "لا بد أن نكون مهيَئين للاستجابة للوضع الجديد ببدء العمل البعيد المدى لتأسيس لاهوتية عولمية أو إنسانية. فإنه من الملاحظ أن اللاهوتية العولمية ستكون منسجمة مع تواصل (وتجدد) الكيان لتعدد الأديان كأشكال واقعية للحياة الدينية."[٤] فإذا لا يمكن أن يكون هناك دين عالمي، فهناك إمكانية وضع المناهج للاقتراب والوصول إلى "لاهوتية عولمية" (وهي المصطلح الأفضل عنده).[٥] هذه الدعاية القوية إلى مواكبة عملية العولمة التي أخذت تجري حاليا قد أثارت

---

[١] انظر: Hick, John, *Philosophy of Religion* (New Delhi: Prentice Hall, [1963] 3rd ed. 1983), pp. 112-13

[٢] المصدر السابق، ص ١١٣.

[٣] المصدر السابق، ص ١١٦، وأيضا Hick, John, *God and the Universe of Faiths* (Oxford: Oneworld, [1973] 1993), p. 146

[٤] Hick, John, *God and the Universe of Faiths*, p. 106

[٥] انظر: Hick, John, *God Has Many Names* (London: Macmillan, 1980), p. 8.

كثيرا من التساؤلات حول ما إذا كانت اللاهوتية العولمية جزئيةً من جزئيات هذه العملية أو بل آليـــةً من آلياتها على نحو ما يبدو من إرادة القوى العولمية التي وقفت صامدة وراءهـــا، أم لا.[١] وأياًما كان الأمر، فإن قضية العولمة قد جعلها كل من سميث وهيك أساسا من أسس نظريات التعددية الدينية، وهي أهمها. ثم يليها ما يمكن أن نســـميه "تصـــادف الميـــلاد" (fortuity of birth)، حيث كان الناس جميعا، دون استثناء، لا دخل لهم فيـــه ولا خيـــار. فكونهم ولدوا من أب وأم هندوسيين أو بوذيين أو مسيحيين أو ملحديـــن أو ما إلى ذلـــك فإنما هو بمحض الصدفة الصرفة. في ضوء هذه الحقيقة، يمكن القول بأن هويـــة الشـــخص الدينية تتوقف بصفة عامة على البيئة التي ولد فيها. وهذه الحقيقة، حقيقةً، تمثـــل ظـــاهرة عالمية، مما حدا بجون هيك إلى القول بأن "أية عقيدة دينيـــة موثوق بها يجب أن تجعل هـــذه البيئة ذات معنى (أي متماسكة متناسقة متسامحة آمنة)".[٢]

طبعا، هذه المهمة ليست بسهلة، ولكنها في نظـــره لم تـــزل في حـــدود مقـــدور الإنســـان. هنا حاول أن يقدم أطروحته التعددية المذكورة، يعني "تغيير الاتجاه من محوريـــة الدين إلى محورية الإله"، لأن يؤخذ بها في الاعتبار. وهذه الأطروحة بالإجمال لهـــا شـــقان أساسيان مرتبطان، هما فكرة "الدين" وفكرة "الإله". فهي عبارة عن محاولة تطوير هـــاتين الفكرتين المؤسِّس أولاهما على ما يمكن أن نسميه "الثورة السميثية" الـــتي ســـبق ذكرهـــا وثانيتهما عليها وعلى "الثورة الكانتية" معا ثم تفسير العلاقة بينهما على نمـــوذج "الثـــورة الكوبرنيكيـــة". وهذه هي التي كرس هيك حياته بكل ما أوتي من قدرة في الدعوة إليهـــا على ما يبدو من كتاباته ومؤلفاته الغزيرة.

---

[١] قارن بتحليل عدنان أصلان للقضية. Aslan, Adnan, *op. cit.*, pp 99-100.

[٢] التفاصيل عن علاقة هوية الشخص الدينية بالبيئة التي ولد فيها، انظر:

Hick, John, *God Has Many Names*, p. 44, also his 'Whatever Path Men Choose is Mine', in Hick, John, and Hebblethwaite, Brian (eds), *op. cit.*, p 172; also his *Problems of Religious Pluralism*, pp. 71-4; and his 'Trinity, Incarnation and Religious Pluralism,' in Hick, John, and Meltzer, Edmund S , (eds), *Three Faiths - One God. A Jewish, Christian, Muslim Encounter* (London The Macmillan Press, 1989), p 209

ولنبين حقيقة هذه الأطروحة بشيء من التفصيل. وقبل كل شيء، لابد أن نوضح أن العبارة التي استخدمها هيك في التعبير عن هذه الأطروحة هي "التحوّل من محورية الذات إلى محورية الحقيقة" (the transformation from self-centredness to Reality-centredness). يُلاحَظ هنا أن هيك استخدم مصطلح "الذات" (self) بدلا من "الدين" تبعا "للنظارة السميثية" التي كان ينظر بها ومن خلالها إلى ظاهرة الدين. فقد كان من المعلوم سابقا أن مصطلح "الدين"، عند سميث، لم يعد صالحا لاستيعاب الظاهرات الدينية الحية المتجددة، مما يقتضي إلغاءه والتخلي عنه نهائيا وتقديم مصطلح "الإيمان" و "التقاليد المتراكمة" بديلين عنه. وانطلاقا من هذا "الإيمان السميثي" الذي عرّفه جون هيك بأنه 'شيء من المعاني الدينية الحيوية' (something of vital religious significance)، قال بأن هذا الشيء "إنما يأخذ أشكالا مختلفة في كل أنحاء العالم داخل سياق التقاليد التاريخية المختلفة".[١] وهذه الحالة الروحانية أو الوجدانية إنما تتكون في نفس المرء، في نظره، نتيجة تجربته الروحانية في استجابته للحقيقة الإلهية المطلقة. وبتعبير آخر، أن هيك يقصد بـ "الإيمان" هنا كـ"ممارسة التحرر الإدراكي" (the exercise of cognitive freedom).[٢] والناس في هذه الحالة سواء، فهي تتراوح من استجابة سلبية منغلقة منطوية على الوعي النفسي إلى استجابة إيجابية منفتحة تجاه الوجود الإلهي يرقى بها الناس ويتحول شيئا فشيئا وبشكل تدريجي إليه أو إلى ما يسمى النجاة والفلاح والخلاص والتنوير،[٣] أو إلى ما سماه هيك في كتابه الآخر "تجاوز النفس الراديكالي" (radical self-transcendence) في شتى أشكاله.[٤] فهذا التحول إنما يحدث للإنسان عمليا على وتيرة واحدة، ولا فرق جوهريا بين شخص وآخر داخل السياقات الدينية المختلفة. وبتعبير آخر أوضح، أن هيك أراد أن يؤكد بأن طريق النجاة

---

[١] Hick, John, 'Religious Pluralism', p. 148; and his *Problems of Religious Pluralism*, p. 29.

[٢] لقد بين هيك ذلك في كتابه: *An Interpretation*, pp. 160-2.

[٣] 'Religious Pluralism', p. 148; *Problems of Religious Pluralism*, p. 29.

[٤] انظر: Hick, John, *An Interpretation*, p. 161.

والخلاص والتنوير ليست واحدة أحادية، وإنما تتعدد بعدد التقاليد أو التعاليم التي يمارس الإنسان من خلالها استجابته للحقيقة الإلهية المطلقة.[١]

في ضوء هذا المفهوم "الوضعي" لحياة الإنسان الإيمانية، لم تعد إثارة الأسئلة عن الحق والباطل بالنسبة لهذا الدين أو ذاك وجيهةً ومناسبةً. ولكن، مع كل هذا، تظل هناك مشاكل صعبة استعصى على أي أحد حلها، وقد كان هيك على وعي تام بها، من أهمها مشكلة النصوص المقدسة والعقائد الدينية التي تنص أو تدل صراحة أو ضمنا على حصر الحق أو الأحقية المطلقة أو النجاة أو الخلاص في دين دون دين، أو ما يعرف بـ"تعارض الاعتقادات بالأحقية المطلقة" (the conflicting truth-claims). ففي المسيحية، مثلا، هناك في العهد الجديد ما ينص على أن المسيح هو الطريق الوحيد للنجاة والخلاص، كما أن هناك أيضا عقيدة التجسد التي هي محور الإيمان المسيحي. هنا أدلى هيك بدلوه الخاص في الدلاء محاولا وضع نظرية –يعتقدها بأنها، مفهومة معقولة وفي نفس الوقت مقنعة لحل هذه المشكلة، مفادها أن مثل هذا النص وهذه العقيدة لا بد من إدراجهما في دائرة "الأسطورة"[٢] لأنهما إذا بقيا على حقيقتهما فلا بد أن يتعارضا مع الحقيقة الواقعية التعددية لحياة الإنسان اليوم.[٣] هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن المعتقدات الدينية

---

[١] هذه النظرية هي التي حاول جون هيك تأكيدها وتقريرها في جميع كتاباته ومؤلفاته الكثيرة، وبخاصة كتابه المعنون *Problems of Religious Pluralism* (قضايا التعددية الدينية) الذي يضم تسع مقالات له قد سبق نشرها في كتب وجورنالات. فهذا الكتاب من أوله إلى آخره يعالج هذه القضية معالجة دقيقة شاملة

[٢] إن "الأسطورة" قد أصبحت مرمى فسيحا أو وعاء مناسبا للمعتقدات الدينية التي ليست معقولة وتعارضت مع روح العصر. لكن هذا لايعني أن هذه المعتقدات بذلك قد فقدت معانيها أصلا، بل تظل لها معان مهمة في العقيدة، وهي المعاني الأسطورية والمجازية. (انظر: Hick, John, *An Interpretation of Religion*, pp 348-49). وقد جرت المحاولات الجادة من قبل العلماء المتخصصين في المجالات الدينية المختلفة منذ القرن الماضي تقريبا لإحياء الأسطورة من جديد. ويلاحظ هذا التطور بشكل ملموس في "الثورة" الثيولوجية داخل المسيحية بزعامة جون هيك الذي حرّر كتابا، قد أثار دهشة عظيمة في أوساط رجال الكنيسة واللاهوتيين المسيحيين، ونشره بعنوان: *The Myth of God Incarnate* (أسطورة تجسد الإله) عام ١٩٧٧. راجع التفاصيل في هذا الكتاب:

Hick, John (ed.), *The Myth of God Incarnate*.

[٣] راجع: Hick, John, 'Religious Pluralism', p 154; his, *Problems of Religious Pluralism*, pp 34-5.

المقدسة بما فيها الوحي والإله، بناء على منطق نظرية الإيمان المذكورة، إنما تم تقديسها واعتبارها عقيدة داخل السياقات أو الأطر الدينية المعينية، مما يجعلها باقية في دائرة "النسبية" دائما ولا يمكن أن يرفعها إلى درجة "المطلقية".

هذه القضية، في نظر كثير من الباحثين والدارسين بمن فيهم جون هيك، هي من القضايا الإبيستيمولوجية. هنا وجد هيك نموذج "الثورة الكانتية" مفيدة، بل ضرورية جدا في تفهم وتحليل القضية. ولما كانت فكرة "الإله" في الدين هي الأصل ومناط النجاة والخلاص والتنوير، انصرف اهتمام هيك إلى هذه الفكرة انصرافا أوليا.

فتبعا للفلسفة الكانتية التي تفرق بين ما سماه كانت "العالم كما هو في ذات نفسه" (the noumenal world) و"العالم كما يبدو للإدراك الإنساني" (the phenomenal world)، أخذ هيك يطبق هذه التفرقة تعسفا على فكرة "الإله"، على الرغم من أن كانت نفسه لم يكن يستحسن هذه المحاولة لما كان في اعتقاده أنها خارجة عن حدود الإمكان البشري.[١] وأياما كان الأمر، فإن هيك يرى خلاف ذلك، مقتنعا بإمكان تطوير فرضية تعددية أسست على هذه الفلسفة.[٢] وتجنبا عن الجنسية اللغوية، أي التذكير والتأنيث، والتزاما بالحيادة واستيعابا لنوعي ذاتية الذات العليا –يعني "مشخصة" (personae)، أي بالنسبة لعلاقتها بالتقاليد، و"غير مشخصة" (impersonae)، أي بالنسبة لعدم أية علاقة بغيرها–[٣] كان هيك يفضل استعمال مصطلح "الحقيقة" (the Real) بدلا من "الإله"، فجعل يفرق بين

---

[١] العرض القيم والتحليل الدقيق والمناقشة الجيدة لسيرة جون هيك الفكرية، راجع: Aslan, Adnan, *op. cit.*, pp 2-13

[٢] ويبدو أن هيك كان على وعي بذلك، ولكن حسب اجتهاده أن الفلسفة الكانتية مفيدة جدا في فهم اللغة والتجربة والظواهر الدينية. لاحظ قول هيك:

"Immanuel Kant has provided (without intending to do so) a philosophical framework within which such a hypothesis can be developed." See Hick, John, *Philosophy of Religion*, p 119

[٣] المراد بـ personae و impersonae والكلام عنهما بالتفصيل، انظر:

Hick, John, *An Interpretation of Religion*, Chapter 15 and 16, pp 252-296, and see also his 'The Real and Its Personae and Impersonae,' in Tessier, Linda J , *Concepts of the Ultimate: Philosophical Perspectives on the Nature of the Divine* (London: The Macmillan Press, 1989), p 150.

"الحقيقة كما هي في ذات نفسها" (the Real *an sich*) و "الحقيقة كما يبدو للإنسان من أصحاب التقاليد والثقافات المختلفة"، مبينا بأن الخطأ الشائع الذي وقع فيه الناس حتى الآن هو الاعتقاد بأن الإله الذي يدركونه ويعرفونه من خلال "نظاراتهم" التقليدية والثقافية الخاصة –يهوه أو الإله الآب والابن وروح القدس (التثليث المقدس) أو الله أو كريشنا أو شيوا أو ما إلى ذلك– هو الإله المطلق أو الحقيقة العليا المطلقة، فيعتقدونه بأنه المركز أو المحور الذي ينساط به النجاة والخلاص والتنوير. وليس الأمر كذلك، فإن هذه الآلهة، على حسب هذه النظرية، ما هي إلا صور ذهنية للحقيقة العليا المطلقة الواحدة اللامحدودة بكل أنواع التعبيرات والتصورات والإدراكات البشرية،[١] فتكون هذه "الحقيقة" هي المركز والمحور.

ولكن العجب، مع كل هذا، أن هيك حاول أن يجد نظائر نظريته عن فكرة الإله هذه في الأفكار الميستيكية والصوفية الباطنية داخل السياقات التقليدية أو الدينية المختلفة. فوجد في الهندوكية التفرقة بين "نيرغونا براهمان" (*Nirguna Brahman*)، أي الحقيقة كما هي في ذات نفسها، و"ساغونا براهمان" (*Saguna Brahman*)، أي الحقيقة كما يبدو للإدراك الهندوكي؛ وفي الطريقة الكبالية (*Kabbalah*) اليهودية، هناك "إين صاف" (*En Soph*)؛ وفي الميستيكية المسيحية هناك "الألوهية" (Godhead)؛ وفي الصوفية هناك "الحق" وما إلى ذلك. فكل هذه الأسماء، حسب زعم هيك، هي نظائر "الحقيقة كما هي في ذات نفسها"،[٢] الأمر الذي جعله عرضة للهجوم كما سيأتي إن شاء الله. وكذلك هذه التفريقات المتعددة، كما استنتج منها هيك، إن دلت على شيء فإنما تدل على تأكيد ما توصلت إليه نظريته بأن الحقيقة العليا المطلقة واحدة ولكن يمكن أن تدركها التجربة

---

[١] وقد كرر جون هيك تحليله الكانتي لفكرة "الإله" في عدة مؤلفاته، انظر على سبيل المثال:

Ibid., pp 118-21; his 'Religious Pluralism', pp 159-64, his *Problems of Religious Pluralism*, pp 39-44, 92-4, his *An Interpretation of Religion*, pp 240-49, his 'The Real and Its Personae and Impersonae,' pp 143-58

[٢] المصادر السابقة، الأول ص ص ١١٨-١١٩؛ والثاني ص ١٥٩؛ والثالث ص ص ٣٩-٤٠؛ والرابع ص ص ٢٤٥-٢٤٦؛ والخامس ص ص ١٤٤-١٤٥.

الإنسانية داخل السياقات التقليدية المتعددة،[1] بما فيها الأديان والأيديولوجيات العلمانية الحديثة غير المعترفة بإله، مثل البوذية الثيرافادية والماركسية، كما يتناوله مصطلح "الحقيقة" (the Real) السابق. فهناك، إذن، حقيقتان في الوجود، هما الحقيقة العليا "المطلقة" والحقيقة "النسبية". فالأولى واحدة والثانية متعددة.[2] وفي هذا الصدد، فقد وجد هيك ما يظنه أنه يمكن أن "يستأنس" به من قول صوفي مسلم، وهو جلال الدين الرومي (ت ١٢٧٣م)، في بيت من أبيات شعره المدونة في كتابه المشهور **المثنوي** حيث قال – حسب ترجمة R. A. Nicholson الإنجليزية: "the Light is not different, (though) the lamp has become different" (إن الضوء لا يختلف، ولكن المصباح قد صار مختلفا).[3] فأخذ هيك هذا البيت "محرفا" (بحيث يصبح: "The lamps are different, but the Light is the same" –إن المصابيح مختلفة، ولكن الضوء واحد) و"مبتور السياق" لتعزيز ما تقرر عنده من النظرية، وجعله شعارا يبتدئ به الفصل الذي خصصه لبسط نظريته التعددية في كتابه *An Interpretation of Religion*.[4] هذا بالإضافة إلى ما جاء في أحد كتب الهندوكية

---

[1] 'Religious Pluralism', p 159; *Problems of Religious Pluralism*, p 40.

[2] لقد دارت مناقشة حادة بين العلماء اللاهوتيين والفلاسفة الغربيين في طبيعة وماهية الإله أو الحقيقة العليا، فاختلفوا في ذلك اختلافا كبيرا. انظر، مثلا، الكتاب الذي حرره Linda J. Tessier السابق بعنوان: *Concepts of the Ultimate: Philosophical Perspectives on the Nature of the Divine.*

[3] نعتمد هنا على ترجمة R. A. Nicholson الإنجليزية من الأصل الفارسي. في الحقيقة، لقد ورد هذا القول من الرومي مكررا. وتمامه هو:

> The (process of) generation from Moses is (continuing) till the Resurrection *the Light is not different, (though) the lamp has become different.*
> *This earthenware lamp and this wick are different, but its light is not different* it is from Yonder .
> From the place (object) of view, O (thou who art the) kernel of Existence, there arises *the difference between the true believer and the Zoroastrian and the Jew* (italics are mine).

Nicholson, R A. (ed. and trsl.), *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi* (Lahore Islamic Book Service, [1940] 1989), Book III, lines 1254-1258, p. 71.

[4] انظر: Hick, John, *An Interpretation of Religion*, p 233. قلت أن هيك قد أخذ هذا القول محرفا ومبتور السياق، لأنه حرفه وقطعه تماما عن السياق الفكري العام الموحد لهذا الصوفي المسلم، حتى يطبع في ذهن القارئ أن هذا الصوفي كان ممن قال بالتعددية الدينية وهو منها بريء. انظر الهامش السابق. وسنناقش هذه القضية فيما بعد إن شاء الله

المقدسة، باغاواد غيتا، من آية: "فأي طريق اختارها الإنسان فهي لي" تقـــدم ذكرهـــا في الفصل الأول،[1] حيث اتخذها هيك عنوانا لإحدى مقالة له.[2]

إن هذه النظرية، كما نرى –وكما اعترف به هيك نفسه، هي قلـــب الأطروحـــة المقترحة.[3] وههنا يرى أن "الثورة الكوبرنيكية" في الفيزياء (علم الفلـــك)، بالإضافـــة إلى "الثورة الكانتية"، ليست فقط ممكنة التطبيق في لاهوتية الأديان ولكنهـــا ضروريـــة جـــدا، وخاصة في فهم طبيعـــة علاقة الدين بالإله، كما جاء ذلك مبسوطا ومفصلا في كتابه الذي يحمل العنوان: *God and the Universe of Faiths* (الإله وعالم الأديان).[4]

لقد لاحظ هيك أن الأغلبية الغالبة من الناس، عامتهم وخاصتهم على السواء، مـــا زالوا في ما سماه عقلية "اللاهوتيـــة البطلميـــة" (ptolemaic theology) في نظرهـــم إلى النجـــاة والخلاص والتنوير. فكما أن علم الفلك البطلمي (ptolemaic astronomy) يعتقد بأن الأرض هي محور النظام الشمسي وأن كل الأجرام السماوية الأخرى يتحـــرك ويـــدور حولها، يعتقد كل واحد منهم من أصحاب الأديان المختلفة بأن دينه هو محور عالم الأديـــان،

---

[1] راجع الصفحة ٢٩ من هذه الرسالة.

[2] لقد ظهرت مقالته المعنونة 'Whatever Path Men Choose is Mine' ثلاث مرات، الأولى في:
The Modern Churchman, Winter 1974, and *the second* is in Hick, John, and Hebblethwaite, Brian (eds.), *Christianity and Other Religions* (Glasgow. Fount Paperbacks, 1980), pp 171-90, and *the third* is in Hick, John, *God Has Many Names*, pp 43-58.

وفي مقالة كتبها في موسوعة الدين بعنوان 'Religious Pluralism'، أضاف هيك إلى جانب ذلك نصوصا أخرى مـــن الإنجيل و *Siksasamuccaya* والقرآن الكريم. فمن الأول أن اللوجوس (the Logos) المتجسد في المسيح هو "كـــان النور الحقيقي الذي ينير كل إنسان آتيا إلى العالم" (إنجيل يوحنا ١: ٩)، ومن الثاني أن البوديساتوا (*the bodhisattva*) ألقى نفسه "من أجل خلاص جميع الكائنات" (*Siksasamuccaya* 280)، ومن الثالث قوله تعالى ﴿ولله المشرق والمغرب، فأينما تولوا فثم وجه الله، إن الله واسع عليم﴾ البقرة، ١١٥. انظر:
Hick, John, 'Religious Pluralism,' pp 331-2.

[3] 'Religious Pluralism', p. 159, *Problems of Religious Pluralism*, p 40.

[4] هذا الكتاب، كما يتضح من عنوانه، يعالج طبيعة العلاقة بين الأديان والإله من خلال النظرية المطـــورة علـــى أســـاس "الثورة الكوبرنيكية". راجع: Hick, John, *God and the Universe of Faiths*.

وأن كل الأديان الأخرى يتحرك ويدور حوله. فقياسا على ذلـــك، إن عقيـــدة "لا نجـــاة خـــارج المسيحية"، على حد تعبير هيك، هي لاهوتيا بطلمية.[١]

فهذا الاتجاه النظري، في نظر هيك، قد أصبح الآن -خاصة في ضـــوء التطـــورات والاكتشافات العلمية والثقافية والاجتماعية الجديدة، وعلى وجه الأخـــص الاكتشـــافات الجديدة في علم الفلك وفي علم مقارنة الأديان أو الدراسات الحديثة للأديان- مما لا دعـــم لـــه ولا يمكن الدفاع عنه، ومضى هيك قائلا: "علينا أن نعمل ما يمكن أن يقال 'الثـــورة الكوبرنيكية' في لاهوتية الأديان."[٢] وأخذ يوضح ذلك قائلا:

> إن الثورة الكوبرنيكيـــة في علم الفلك الآن تتمثل في تحول اتجاه الإنسان في النظر إلى الكـــون وإلى موقعـــه في داخله. فهي تتطلب الانتقال من العقيدة بأن الأرض هي المحور الـــذي يـــدور حولها الكون إلى الإدراك بأن الشمس هي التي في المحور يدور حولها كل الكواكب، بمـــا فيهـــا كوكبنا الأرضي. والثورة الكوبرنيكية المطلوبة في اللاهوتية تتطلب بدرجة متســـاوية التحـــول الجذري لعالم الأديان والمعتقدات الدينية وموقع ديننا فيه. فهي تتطلب الانتقال من العقيدة بـــأن المسيحية هي التي في المحور إلى الإدراك بأن "الإله" هو الذي في المحور، وأن أديان الإنـــان كلها، بما فيها ديننـــا، تدور حوله.[٣]

---

[١] انظر: Hick, John, *God Has Many Names*, p 51; his 'Whatever Path Men Choose is Mine,' pp. 180-81.

[٢] انظر المصدرين السابقين ونفس الصفحات

[٣] يقول:

> Now the Copernican revolution in astronomy consisted in a transformation in the way in which men understood the universe and their own location within it It involved a shift from the dogma that the earth is the centre of the revolving universe to the realisation that it is the sun that is at the centre, with all the planets, including our own earth, moving around it And the needed Copernican revolution in theology involves an equally radical transformation of the universe of faiths and the place of our own religion within it. It involves a shift from the dogma that Christianity is at the centre to the realisation that it is *God* who is at the centre, and that all the religions of mankind, including our own, serve and revolve around him (Hick, John, *God and the Universe of Faiths*, pp. 130-31)

ونجد مثل هذا التوضيح موجزا في كتاباته الأخرى، على سبيل المثال، انظر: Hick, John, *God Has Many Names*, p 52, his 'Whatever Path Men Choose is Mine,' pp. 182; and his 'Trinity, Incarnation and Religious Pluralism,' p. 199.

يلاحظ هنا أن الثورة الكوبرنيكية، كما علق عليها جافين د'كوستا (Gavin D'Costa)، أبرز منتقدي هيك من المسيحيين، تؤشّر بوضوح تحوّلا من محورية الكنيسة (*ecclesio*centrism) ومحورية المسيحية (*Christo*centrism) إلى محورية الإله (*theo*centrism).[١] فأصبحت المسيحية بذلك طريقة من الطرق الخلاصية بعد أن كانت هي الوحيدة والمطلقة.

أجل، لقد وجه هيك في الحقيقة، بصفته كرجل مسيحي، عنايته الشديدة بهذا النداء وهذه الثورة، أولا وقبل كل شيء، إلى إخوانه المسيحيين الذين لم يزالوا معتقدين بـ"المطلقية" المسيحية. ولذلك استخدم كثيرا في تناول هذه الأطروحة، كما اعتذر لهذا، المصطلحات المعروفة في المسيحية أكثر منها لغيرها، وعُني بتفسير هذه القضية وتحليلها وتحويرها من وجهة نظر مسيحية.[٢] ولكنه، على الرغم من كل ذلك، كان يحرص كل الحرص على أن يتم مثل هذه الثورة داخل الأديان والتقاليد الأخرى أيضا، ملقيا مسؤولية ذلك على عواتق أتباعها[٣] –العلماء اللاهوتيين بصفة خاصة. وهذه العملية بالطبع لا بد أن يسبقها عمليات تمهيدية شاقة وصعبة، على نحو ما فعله هيك، من القيام بما سماه جون س. دني (John S. Dunne) "العبور" (*passing-over*) الخيالي، يعني جولة أو رحلة روحية عبر حدود الأديان والتقاليد والثقافات يجول المرء ويصول من خلالها ليعود إلى دينه الأصلي ببصيرة جديدة.[٤] فهذه "البصيرة

---

[١] انظر: D'Costa, Gavin, 'John Hick and Religious Pluralism: Yet Another Revolution,' in Hewitt, Harold, Jr (ed.), *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick* (London: Macmillan Press Ltd, 1991), p. 4

[٢] انظر: 'Religious Pluralism', p. 150, *Problems of Religious Pluralism*, p. 31.

[٣] انظر: *Problems of Religious Pluralism*, pp. 50-1, and 'Trinity, Incarnation and Religious Pluralism,' p. 199

[٤] جون س. دني (John S. Dunne) يرى أن طريقة الحياة الدينية أو الروحية المناسبة اليوم وفي المستقبل هي ما سماه "العبور" (*passing-over*) من دين إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، ثم العودة إلى الدين الأصلي ببصيرة جديدة على نحو ما قام به غاندي Gandhi، الذي جعله "أسوة" حسنة للإنسان اليوم، بدلا من الأشخاص البارزة أمثال البوذا أو المسيح أو محمد صلى الله عليه وسلم!. انظر: Dunne, John S., *The Way of All the Earth* (New York: Macmillan, and London: Collier Macmillan, 1972), p. ix

الجديدة" هي التي يبدو في نظر هيك أنها ستساعدنا كثيرا في البحث عن حلول، لا تتصف بالواقعية والموضوعية والمعقولية والإقناعية فقط، بل بإمكان التطبيق والأخّاذة والجذّابة أيضا،[١] في بناء التعايش السلمي والتسامح المتبادل بين الأديان والتقاليد والثقافات المتعددة المتعارضة. وكانت من بين هذه الحلول نظريته عن التعددية الدينية المطروحة في الأطروحة "تغيير الاتجاه من محورية الدين إلى محورية الإله" السابق ذكرها، والمعني بها أساسا كبديلة للنظريات التي وصفها بالشكوكية التامة (total skepticism) تجاه ظاهرة التعددية الدينية.[٢]

طبعا، هذه النظرية هي مثل غيرها من النظريات، من حيث إنها لا تخلو من أخذ ومؤاخذة ونقاش من قبل العلماء المتخصصين في هذا المجال نحسب أن نؤخر مناقشتها في الفصل اللاحق مع الأبعاد أو الآثار التي تترتب عن هذه النظرية. والذي نريد أن نؤكده الآن هو أن هذه النظرية والتي قبلها اللتين تمثلان المقومين الأساسيين للاتجاه اللاهوتي العولمي لنظرية التعددية الدينية، كل منهما كما لا يخفى علينا ما هو إلا نظرية تمت صياغتها في البيئة الثقافية العقلية المعينة، فلا يمكن أن تتخلص من آثار هذه البيئة بحال من الأحوال ومهما بُذّل لها من جهود، مما يضعها باقية دائما في صف واحد مع النظريات الأخرى خاضعة لوصف "النسبية" وإن ادعى صاحبها عكس ذلك.

---

[١] فقد رأى هيك أن ما قدمه من نظرية التعددية الدينية يتصف بإمكان التطبيق والأخاذة والجذابة: Hick, John, *Philosophy of Religion*, p. 121.

[٢] المصدر السابق، ونفس الصفحة.

٣- الاتجاه التوفيقي

لقد بدا الاتجاه الفكري التوفيقي ظاهرة ملموسة وملحوظة في تاريخ الفكر الديني قديما وحديثا. أعني بهذا الاتجاه هو ذلك الذي حاول أن يوفق بين العناصر المختلفة المختارة من الأديان والتقاليد المتعددة إما في وحدة لا شكل لها وإما في دين من الأديان الموجودة. فهذا الاتجاه، في الحقيقة، له جذوره الممتدة إلى العصور القديمة،[١] وهو اتجاه فكري شائع في كل الأديان والتقاليد والثقافات والحضارات تقريبا بنسبة متفاوتة في الضعف والقوة. ولكن طبيعة دراستنا لاتسمح لنا أن نتوغل ولخوض في غور تاريخ هذا الاتجاه الفكري العريق وتفاصيله وتشعّبه إلا بقدر ما يقتضيه الموضوع وما يتناسب معه. ومن هنا، ستتحدد دراستنا هنا في إطار الحركات الدينية الحديثة مع تركيز الاهتمام والعناية بصفة خاصة في الأفكار الإصلاحية الدينية-الاجتماعية الحديثة بداخل التقاليد الهندية، حيث كان الاتجاه التوفيقي أو التلفيقي فيها ظاهرة قوية، إن لم تكن سائدة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى حيث كان لهذا الاتجاه الهندي النكهة أثرٌ لا يستهان به في تطور نظريات التعددية الدينية وفي أفكار أصحابها والمولَعين بها والمؤمنين بها بوجه عام. ولفريد كانتويل سميث وجون هيك وسيد حسين نصر، إذا كان لا بد من ذكر بعض الأسماء، فهم من أبرز المتأثرين بذلك بطريقة أو أخرى سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة.

---

[١] انظر:

Moffatt, James, 'Syncretism,' in Hastings, James (ed.), *op. cit.*, vol 12, pp. 155-7, also Colpe, Carsten, 'Syncretism,' trl. from German by Matthew J. O'Connell, in Eliade, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol 14, pp. 218-227

إريك ج. شارب (Eric J. Sharpe) يبين لنا، في كتابه *Comparative Religion: A History* (مقارنة الأديان: تاريخ)، مدى قوة هذا الاتجاه التوفيقي وسيادته في أفكار جهابذة علماء مقارنة الأديان أو تاريخ الأديان في الغرب، مبرهنا بأن محاولة إيجاد الأهداف والغايات لعلم مقارنة الأديان إلى حيز التنفيذ والتطبيق بعد أن كانت نظرية علمية خالصة، قد بدت ظاهرة بارزة على نحو قد لا يتوقع من قبل، مما أثار مناقشة حادة جديدة بين مؤيد ومخالف من بين المتخصصين في هذا المجال.[١] فكان في مؤتمر الرابطة العالمية لتاريخ الأديان[٢] المنعقد في طوكيو في سبتمبر عام ١٩٥٨، قد حدث هذا التطور الجديد، حيث ألقى فيه فريدريخ هيلر (Friedrich Heiler) من ماربرج (Marburg) مقالته بعنوان 'The History of Religions as a Way to Unity of Religions' (تاريخ الأديان كطريق إلى وحدة الأديان) مناديا فيها بإلحاح بأن "تحقيق الوحدة لجميع الأديان" هو من أهم مهمات علم مقارنة الأديان.[٣] فكان يبدو في نظره أنه مما لا جدوى فيه أن نبذل المجهودات في هذا المجال إن لم تكن هناك نتيجة عملية مرجوة منه، وهي التفاهم الأفضل بين المسيحيين والمسلمين واليهود وأهل الملل الأخرى.[٤]

---

[١] Sharpe, Eric J., *Comparative Religion: A History* (New York, Charles Scribner's Sons, 1975), pp. 251-3

[٢] الرابطة العالمية لتاريخ الأديان (The Internatinal Association for the History of Religion, I A H R) تأسست عام ١٩٥٠، وكان جيراردوس فان در ليو (Gerardus van der Leeuw) من Groningen أول رئيس للرابطة و سي. جوكو بليكر (C. Juco Bleeker) من Amsterdam أول أمين عام لها. انظر المرجع السابق، ص ٢٦٨-٦٩.

[٣] المرجع السابق، ص ٢٥١.

[٤] الأمين العام للرابطة، C. J. Bleeker، كتب مقالة بعنوان 'The Future Task of the History of Religions' ألقاها في مجلس الرابطة العام المنعقد في Marburg عام ١٩٦٠ يجيب فيها، على ما يبدو، على قضية التطبيق العملي التي أثارها فريدريخ هيلر في مؤتمر طوكيو عام ١٩٥٨. يبدو أن بليكر لا يستطيع أن ينكر قضية التطبيق العملي لدراسة تاريخ الأديان، لكنه في نفس الوقت لا يستطيع أن يتفق مع هيلر على أطروحة التطبيق العملي المباشر، وإنما لا بد أن تظل مهمة دارسي تاريخ الأديان، في نظر بليكر، محدودة في إطار بعث روح التعاطف والتفاهم والتسامح ورعايته حيا. انظر:

Bleeker, C. J., 'The Future Task of the History of Religions,' in *Numen*, Vol VII, 1960, pp 232-4

في الحقيقة، إن هذا الاتجاه "الوحدوي" (Unitarian)، الذي يتجه نحو وحدة الأديان، قد ظهر ملموسا في الغرب منذ العقد الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي، وبالتحديد في البرلمان العالمي للأديان في شيكاغو عام ١٨٩٣، حيث كانت الفكرة الوحدوية التوفيقية بدأت ملفوظة لأول مرة، إلى جانب الاتجاهات الدينية الأخرى، بصوت عال أمام الممثلين لأديان العالم.[١] ومنذئذ، بدأ الاتجاه يقوى ويجد أذنا صاغية متكاثرة في الغرب، فانعقد بعد ذلك ما يسمى 'لجنة المتابعة' ثم سلسلة من اللقاءات للمجلس العالمي للوحدويين والمفكرين الدينيين الليبراليين --الذي تزعمه في بداية تأسيسه ج. إستلين كاربينتر (J. Estlin Carpenter) (١٨٤٤-١٩٢٧م)-- في الفترة بين ١٩٠١ و ١٩١٣. وكانت الأهداف من وراء ذلك، كما أورده شارب،[٢] هي:

١- ترقية المعرفة الأفضل بين منتسبي الأديان والتقاليد المختلفة؛
٢- تأكيد "العناصر العالمية في كل الأديان"؛
٣- محاولة بعث الاعتقاد بين كل الأديان بأن عليها مهمة عظيمة لأن تعمل جماعيا من أجل النهوض بالأخلاقيات في العالم.

لقد انتهى الثلث الأول من القرن العشرين وقد شاعت الفكرة التوفيقية بين الأوساط المثقفة في الغرب، مما يهيء جوا لظهور موقف بالغ الحسّاسية والحذر من قبل المخالفين تجاه أية حركة يكون من شأنها، أو يتوقع منها، أن تسعى جاهدة إلى بث هذه الفكرة التوفيقية وإلى تحقيق وحدة الأديان. فهذا الجو الحسّاس المليء بالحذر هو الذي

---

[١] التفاصيل عن دراسة وتحليل الوقائع والأحداث للبرلمان، راجع مقالة دونالد هـ بيشوب (Donald H Bishop) بعنوان 'Religious Confrontation, A Case Study The 1893 Parliament of Religion'، حيث قام فيها بتصنيف الاتجاهات المطروحة في البرلمان إلى ثلاثة، الأول: *exclusionism* والثاني: *inclusionism* والثالث: *pluralism*. فيبدو أن الاتجاه الوحدوي التوفيقي داخل تحت الاتجاه الثالث وهو الاتجاه التعددي. انظر هذه المقالة في: *Numen*, vol XVI, April 1969, pp 63-76

[٢] Sharpe, Eric J , *op. cit* , p 253.

كـــان، في نظري، وراء ما ذكره باريندر[١] من ظهور انتقاد شديد وعنيف علـــى المبـــادرة التـــي اتخذها سير فرانســـيس يونغهاســـبيند (Sir Francis Younghusband) لعقـــد أول الاجتمـــاعـــات التي أدت أخيرا إلى تأسيـــس منظمـــة "المؤتـــــمر العـــالمي للأديـــان" (World Congress of Faiths) عام ١٩٣٦. وهذه المنظمة لها تأييد كبـــير مـــن الأعضـــاء المنتسبين إلى الأديان المختلفة، ومن أبرزهم الكاهن من ويستمينســـــتر يهـــودي مينوهـــين (Yehudi Menuhin) والأستاذ سرفيباللي رادهاكريشـــنان (Sarvepalli Radhakrishnan)، اللذان كانا متهمين بالولوع بتوحيد الأديان -عن طريق التوفيق بين العناصر المختارة مـــن الأديان المختلفة في وحدة لا شكل لها.[٢]

وكما هو معلوم بشكل واسع النطاق، أن التوفيقية أو التلفيقية، بعد كل هذا، سواء كانت كحالةٍ منظَّمة أو اتجاه فكري، فإن عمليتها تفترض منطقيا وجـــود بيئـــة ثقافيـــة أو فكريـــة تتسامح مع الاختلافات والتنوعات وتحترمها، وتقدس في نفس الوقـــت "نســـبية" المثـــل والقيم الأخلاقية والإيمانية والاعتقادية والتقليدية بكل أنواعها وأشكالها في العـــالم. فـــلا يتصور ظهور التوفيقية عقليا ولا عمليا، ولا يتم إلا بهذا الافـــتراض.[٣] ومـــن هنـــا، أعتقـــد أنه قد تبينت مناسبة إدراج دراسة هذا الاتجاه ضمن اتجاهات التعدديـــة الدينيـــة بشكل لا يدع مجالا للالتباس والغموض. إذ قد يثور السؤال عن وجاهة إدخال التوفيقية في هذه الدراسة من حيث إنها قد تتحول، أو بل لقد تحول بعضها فعلا، في نهاية المطـــاف إلى دين --أو قل إن شئت: إيمان أو اعتقاد أو منهج حياة أو تقليد-- يتسم بالمقصوريـــة أو الانحصارية والمطلقية المتشددين مثل الجينية والسيخية. وهي كذلك لا محالة. وكذا غيرهـــا من الاتجاهات الأخرى، فإن مصيرها سيكون مثل التوفيقية تماما على نحو ما سنرى فيما بعد

---

[١] راجع: Parrinder, Geoffrey, *Comparative Religion* (London: Sheldon Press, [1962] 2nd ed. 1977), p. 79.

[٢] المرجع السابق ونفس الصفحة.

[٣] قارن بـ: Colpe, Carsten, *op. cit.*, p. 226.

في الفصل اللاحق. فأؤكد مرة أخرى، أن دراستنا هنا تتناول التوفيقية كاتجـــاه فكــري لا كمنهـــج حياة.

يتمثل هذا الاتجاه الفكري، في العصر الحديث الهندي، في عـــدد مـــن الحركـــات الإصلاحيـــة الدينيـــة–الاجتماعية التي كان أهمها ثلاث، أولاهـــن "براهمـــا ســـاماج" (Brahma Samaj) والثانية "دعوة راماكريشنا" (Ramakrishna Mission) والثالثة "المجتمع الثيوصوفي" (Theosophical Society)، بالإضافة إلى أفكار الماهاتما غـــاندي الدينيـــة. وفي السطور التالية، سنتحدث عن الأفكار الرئيسية البارزة لهذه الحركات وأصحابها كل علـــى حدة بشيء من التفصيل.

أ– تقاسم الحق بين الأديان

إن فكرة أن الأديان تتقاسم في الحق فيما بينها، أو بأن الحق المطلق ليس وقفا علـــى ديـــن معـــين، بل إنما له ولغيره الحقُ النسبي الجزئي، هي في الحقيقة فكرة نشـــأت وتطـــورت في العصر الحديث تحت تأثير التقاليد والثقافات المتعـــددة جذورهـــا إلى الأفكـــار الإغريقيـــة والعرفانيـــة أو الغنوصية القديمة ثم إلى الأفلاطونية الحديثة ثم إلى "الكبيريـــة"، إن صـــح التعبير، والسيخية في العصور الوسطى.[١] وقد أصبحت الفكرة شـــائعة عالميـــا في العصـــر الحديث بفضل جهود يعود أكبرها إلى الحركات الإصلاحية الدينية–الاجتماعيـــة الهنديـــة الحديثة، وبالتحديد طوال القرن التاسع عشر. ولم يطلع فجر القرن العشرين إلا وقد عمت الفكـــرة بين أوساط المثقفين عالميا تقريبا وخاصة أصحاب الاتجاهات التعددية.

لقد أشار كثير من الباحثين الغربيين (الذين كان بعضهم اشتغلوا بالتبشير المسيحي في الهند، مثل ج. ن. فارقوهـــار) إلى أن رام موهـــن راي Ram Mohan Ray (١٧٧٤–

---

[١] راجع: Farquhar, J. N., *An Outline of the Religious Literature of India*, p. 331, also Colpe, Carsten, *op. cit.*, p. 221

١٨٣٣)، هو رائد جميع الحركات الإصلاحية الدينية–الاجتماعية الهندية في القرن التاسع عشر على الإطلاق، وأن حركته "براهما ساماج" التي أسسها عام ١٨٢٨ هي أهم هذه الحركات وأعظمها وأكثرها أثرا على الإطلاق أيضا.[١] فهذا الرجل، في نظرهم، يعتبر كمؤسس للأصول والأسس الفكرية المتطورة لسلسلة من الحركات الإصلاحية الحديثة. أجل، ولكن روح الإنصاف والموضوعية يتطلب منا، بل يلزمنا، أن نعدل في كل شيء بما فيه التقييم لمكانة هذا الرجل وحركته الإصلاحية في سياق الفكر الإصلاحي الهندي العام. وإلا، فإن كبير وتلميذه، ناناك، قد سبقاه في هذا المجال بأربعة قرون تقريبا. فكانت الأفكار الإصلاحية التي نادى بها رام موهن راي، كما سنرى فيما بعد، لا تختلف أساسيا عن التي دعا إليها كبير من قبل، من أهمها عقيدة التوحيد وإنكار الشرك والوثنيات الهندوكية بجميع أنواعها وأشكالها، وإدانة الحياة التقشفية، وتقاسم الحق بين الأديان، والتوفيق بينها مع بقاء اللون الهندوكي فيه سائدا.[٢] أما الذي تميز به رام موهن راي عن كبير يبدو واضحا في أمر غير أساسي، يعني تطوير وتوسيع دائرة التوفيقية لكيلا تشمل فقط العناصر الهندوكية–الإسلامية، كما يحلو لكبير، ولكن لتسعهما والمسيحية معا أيضا. ولعل هذه العناصر المسيحية الموجودة في أفكار رام موهن راي هي التي جعلتهم يبالغون في تقدير مكانته.[٣] وأيًّا ما كان الأمر، فإن القضية تحتاج إلى تدقيق أكثر ليس هنا محله. والذي يهمنا، ولا بد أن نؤكده، هو أن الاتجاه التوفيقي قد بدأ يظهر جليا بأرض الهند في أفكار

---

[١] انظر على سبيل المثال: Farquhar, J. N., *Modern Religious Movements in India*, p. 29, Parrinder, Geoffrey, *op. cit.*, p. 105, also Sharpe, Eric J., *op. cit.*, p. 254

[٢] التفاصيل عن كبير وأفكاره الإصلاحية، راجع:

Wilkins, W. J., *Modern Hinduism: An Account of the Religion and Life of the Hindus in Northern India* (London: Curzon Press, and Totowa: Rowman and Littlefield, [1887] New impression of 2nd ed. 1975), pp. 316-20, also Farquhar, J. N., *An Outline of the Religious Literature of India*, pp. 330-5; also Parrinder, Geoffrey, *Avatar and Incarnation* (New York: Oxford University Press, [1970] 1982), pp. 92-7

[٣] قارن بايرد في كلمة تقديمه للطبعة الثالثة لكتاب: Baird, Robert D. (ed.), *Religion in Modern India* (New Delhi: Manohar, [1981] 2nd ed. 1989), p. v

كبير في القرن الخامس عشر، حيث يقول في إحدى منظوماته مناجيا ربه بأسماء مختلفة جمعها من الإسلام والهندوكية، الله وراما وهاري:

آلله أنت أم راما، فأنا أحيا باسمك...
هاري يحلّ في الجنوب، والله محله في الغرب...
كبير ابن لراما ولله
يعترف بكل المعلمين ورجال الدين.[١]

بل إن باريندر الذي تتبع تطور الفكرة التوفيقية يرى أن راماكريشنا، الذي جاء بعد رام موهن راي، كان في هذه القضية تابعا لكبير وناناك وليس لرام موهن راي. يقول باريندر "في قضية الاعتراف بصحة الأديان الأخرى وأسماء الإله كان راماكريشنا يتبع كبير وناناك والسيخية."[٢] وإذا تقرر هذا فإنا نستطيع أن نقول بكل اطمئنان بأن الحركات الإصلاحية الدينية–الاجتماعية الحديثة في الهند كانت عالة، إلى حد كبير، على كبير. أما اختلاف مفردات التوفيقية بين كبير والحركات الحديثة، أقصد: إضافة "المسيحية" إليها، فقد كان لمجرد اختلاف بيئة كل منهما. فكما هو معلوم بشكل واسع، أن الإرساليات التبشيرية المسيحية كانت على أشدها في القرن التاسع عشر، ولم تكن كذلك في أيام كبير.

إن تسليط الضوء على هذه الخلفية البيئية مما لا بد منه في محاولة لفهم أفكار رام موهن راي، بالإضافة إلى خلفيته العلمية والثقافية التي كانت خلطا بين الثقافات الدينية المختلفة من الهندوكية نسبا والإسلامية والمسيحية اجتماعيا وسياسيا. فهذه الخلفية هي التي كانت وراء دراسته الإسلام وعلومه، واللغة العربية والفارسية والقرآن وهو في الثاني عشر من عمره. وهذا، طبعا، إلى جانب دراسة الأساطير الهندوكية المكروهة والممقوتة

---

[١] أورد باريندر هذه المنظومة في كتابه: *Avatar and Incarnation*, p. 93. وهي بالإنجليزية كما يلي:

Whether Allah or Rama, I live by thy name. .
Hari dwells in the south, Allah has his place in the west...
Kabir is a child of Rama and Allah
and accepts all gurus and pirs.

[٢] Parrinder, Geoffrey, *Comparative Religion*, p. 81

عنده نتيجة تعرفه على الإسلام بعقيدة التوحيد الصافية النقية، الأمر الذي حدا به أخيرا إلى التمرد عليها عندما بلغ من العمر حوالى خمس عشرة سنة.[١] فكان التأثير الإسلامي، وخاصة عقيدة التوحيد، في نفسه في هذا السن المبكر، من ناحية، قد ترك أثـرا قويا في أفكاره وسلوكه في سائر حياته، لدرجة أنه كان في محادثاته اليومية، كما ينقل لنا فارقوهار من مؤرخ هذا الرجل، يحب الاقتباس من أقوال أساتذته الصوفيين.[٢]

ولكن من ناحية أخرى، إن دراساته المعمقة للأوبانيشاد (Upanishad) والسنسكريتية ثم الإنجليزية، وكذلك مناظراته مع المبشرين المسيحيين، قد كان لها أثر لا يمكنه الاستغناء عنه في تطوير أفكاره الإصلاحية أيضا. هنا حصل الخلط في نفسه وقاده إلى استنتاج طرحه في رسالة له بالفارسية بعنوان "تحفة الموحدين" نشرها في عام ١٨٠٤، حيث يقول فيها "إن الخطأ يعم كل الأديان بدون استثناء،"[3] مناديا بإلحاح شديد بضرورة استخدام العقل وحده في فهم الأديان وعلاقة بعضها ببعض.[٤] فالأديان في نظره لا بد أن تتم دراستها وتقييمها بالمعايير والمقاييس الخارجية العقلية بدلا من الداخلية الذاتية،[٥] أي لا يمكن أن يحكم المرء على الأديان الأخرى بالمعايير والقيم الخاصة بدينه، الأمر الذي أدى برام موهن راي حتما إلى مواجهة ألوان من التهم التي وجهها إليه خصومه، وهي أنه إلحادي أو شكوكي أو مسيحي، وأنه حاول أن يدمر التقاليد الهندوكية، بل فوق كل ذلك، التقاليد الدينية كلها.[٦] طبعا، إنه قد حاول في مقابل هذه التهم أن يقنع الجميع بأنه لم يكن ليفعل ذلك إلا لتصحيح الديانة الهندوكية وتنقيتها من أنواع الشرك والخرافات التي طرأت عليها بمرور الزمان. وذلك من خلال اختيار العناصر الإلهية المشتركة بين الأديان

---

[١] Wilkins, W. J., *op. cit.*, p. 353; Farquhar, J. N., *Modern Religious Movemen in India*, p. 29-30

[٢] Farquhar, J. N., *Ibid.*, p. 30

[٣] Quoted in Pankratz, James N., 'Rammohun Roy,' in Baird, Robert D., *op. cit.*, p. 277.

[٤] المرجع السابق، نفس الصفحة.

[٥] المرجع السابق، ص ٢٧٩

[٦] المرجع السابق، ص ٢٧٥-٢٧٦.

الثلاثة، الهندوكية والمسيحية والإسلام، وتلفيقها في وحدة سماها الحقيقة الهندوكية الأصيلة والديانة العالمية التي يمكن أن يتوحد فيها الإنسان جميعا.[١]

لقد لاحظنا مما سبق اتجاها فكريا يشترك فيه أصحاب نظريات التعددية الدينية عموما وهو النسبية والعقلانية والليبرالية وتساوي الأديان، مما حدا ببعض الباحثين إلى اعتبار هذا الرجل كأول عالم في مقارنة الأديان.[٢] كما لاحظنا أيضا، إلى جانب ذلك، أمرا يتميز به رام موهن راي عن هؤلاء وهو الفكرة التوفيقية. ولكن هذه الفكرة التي دعا إليها في حقيقتها لم تكن مثل ما عند سلفيه، كبير أو ناناك، بل كما لاحظها كثير من الباحثين، أشبه بفكرة الربوبية (*Deism*) التي كانت منتشرة وشائعة بين العقلانيين الأوربيين في القرن الثامن عشر.[٣] والذي يقوي هذه الملاحظة هو خلوّ عبادات جماعته في أيامه عن الدعاء والصلاة، وإنما هي –كما جاء في كتابات رام موهن راي– عبارة عن التدبر والذكر بأن خالق هذا العالم المشاهد وحاكمه هو الذات العليا أو ما إلى ذلك.[٤]

والذي يزيد هذه الحقيقة وضوحا هو تسميته لحركته الإصلاحية بـ"براهما ساماج" وتحديد الأهداف التي كانت وراء تأسيسها. فكلمة "براهما" هي أصلها براهمان، الإله في كتاب الأوبانيشاد وفي فلسفة الويدانتا (the Vedanta philosophy)، وجعلت وصفا، وكلمة ساماج اسم موصوف بمعنى المجتمع. فبراهما ساماج هو "المجتمع الإلهي" أو (Theistic Society)،[٥] يعني هذا المجتمع مفتوح لكل من يعترف بإله بغض النظر

---

[١] Farquhar, J. N., *Modern Religious Movement in India*, pp 36-7, Smart, Ninian, *The Religious Experience of Mankind* (Glasgow: Collins Fount Paperbacks, [1969] 12th impression 1982), p 181

[٢] Pankratz, James N., 'Rammohun Roy,' p 286

[٣] انظر على سبيل المثال، Farquhar, J. N., *Modern Religious Movement in India*, p. 37, Sharpe, Eric J., op. cit., p 254 ؛ وقد تناول Wilkins دراسة أفكار هذا الرجل وحركته براهما ساماج تحت فصل بعنوان Modern Deistic Sects (الفرق الربوبية الحديثة). انظر: Wilkins, W. J., op. cit., pp 353-5

[٤] راجع: Farquhar, J. N., *Modern Religious Movement in India*, p 37-8.

[٥] *Ibid.*, p 29.

والأهم من ذلك، فقد كان كشاب بعد لقائه براماكريشنا باراماهامسا وتلمذته عليه، جاء بأمر جديد سماه "New Dispensation" (النظام الديني الجديد) معلنا بأنه من عند الإله.[١] وكما هو المتوقع أن هذا النظام الديني الجديد، الذي أعلنه في أول يناير ١٨٨٣، أي قبل وفاته بسنة تقريبا، إنما يهدف من ورائه إلى "توحيد الناس جميعا تحت الإله الواحد"، يقول كشاب في نص ختام الإعلان "لتمجد آسيا وأفريقيا وأمريكا، بطرقها المتنوعة، النظام الديني الجديد ولترنم بأبوة الإله وأخوة الإنسان."[٢]

ذلك هو الوعي أو الاتجاه الديني السائد في الهند منذ أوائل القرن التاسع عشر وصار نموذجا فكريا هاما للحركات الدينية الحديثة بما فيها ما يسمى الدراسات "العلمية" الحديثة للأديان. ولكن لا بد من التأكيد هنا على أن انتشار هذا الاتجاه الفكري إلى خارج شبه القارة الهندية كان الفضل الأكبر فيه يعود إلى حركة راماكريشنا.[٣] وهي الحركة التي استمدت قوتها من الشخصية الروحانية راماكريشنا باراماهامسا (١٨٣٤-١٨٨٦) وتعاليمه. وليس هناك من شك، أن تجربته الروحانية الطويلة والمتنقلة عبر الحدود الدينية والطائفية والمذهبية مع بقائه على دينه الأصلي ودفاعه عنه، هي التي جعلت شخصيته متميزة محبوبة يقدسه ويجتذب إلى تعاليمه أتباعه وكثير من المتأثرين به، وهي التي قادته في نفس الوقت إلى تعليم الناس بما يسمى القيم والمثل العالمية من التسامح والأخوة الإنسانية وأن كل الأديان إنما هي الطرق المختلفة إلى الإله الواحد، فقال "لقد عشت كل الأديان، الهندوكية والإسلام والمسيحية، كما اتبعت أيضا طرق الطوائف والفرق الهندوكية

---

١ Wilkins, W. J., *op. cit.*, p. 360

٢ والنص الإنجليزي كما يلي:

Let Asia, Europe, Africa, and America, with diverse instruments, praise the New Dispensation, and sing the Fatherhood of God and the brotherhood of man

أورد Wilkins هذا النص في كتابه المذكور في الصفحة ٣٦٢-٣٦٣. وانظر نص الإعلان كاملا في هذا الكتاب من ص ٣٦٠ إلى ص ٣٦٣.

٣ الدراسة والتحليل والنقد لحركة راماكريشنا انظر: Williams, George M., 'The Ramakrishna Movement: A Study in Religious Change,' in Baird, Robert D., *op. cit.*, pp. 55-79

المختلفة.... وجدت أن كلها إنما هي الخطوات والطرق المختلفة إلى الإله الواحد."[١] وهذه الأديان المختلفة، كما ضرب لها مثلا، إنما هي اختلاف في المظاهر الخارجية مثل اختلاف اللغات في وصف الماء تماما، فحقيقته واحدة، هي هي، على نحو ما ذكرنا في الفصل الأول.[٢] ولهذا استنكر راماكريشنا الدعوات الهادفة إلى انتقال الناس من دين إلى آخر إنكارا شديدا، مؤكدا ضرورة بقائه على دينه الأصلي، فيقول في موضع آخر "الإنسان المتدين الحقيقي لا بد أن يعتقد بأن الأديان الأخرى أيضا الطرق الموصلة إلى الحق.... وكل الإنسان لا بد أن يتبع دينه. المسيحي لا بد أن يتبع المسيحية، والمسلم لا بد أن يتبع الإسلام، وهكذا. وبالنسبة للهندوكيين، إن الطريقة القديمة... هي الأفضل."[٣]

ولكن تلميذه، سوامي ويويكانندا (١٨٦٢-١٩٠٢)، في الحقيقة هو المسؤول الوحيد عن انتشار تعاليم راماكريشنا العالمية في العالم، خاصة حينما منحت له الفرصة لإلقاء محاضرات عن الهندوكية أمام البرلمان العالمي للأديان عام ١٨٩٣.[٤] فبعد ذلك، تطورت دعوته الراماكريشناوية تطورا كبيرا في الولايات المتحدة الأمريكية وفي أوربا وطبعا داخل الهند نفسها،[٥] وسرعان ما تحولت التعاليم إلى حركة دعوية أدت إلى الانشغال في الأنشطة التبشيرية الهادفة إلى تحويل الناس إلى الانضمام إليها بعد أن كانت حركة متسامحة.

وهناك حركة داخل الإسلام الشيعي في إيران معاصرة لحركة راماكريشنا تُدعى البهائية[٦] أيضا تدعو إلى وحدة الأديان والإنسانية تحت الإله الواحد كما ينص على ذلك

---

[١] Quoted in Masih, Y , *op. cit.*, p 200.

[٢] انظر الصفحة ١٥ من هذه الرسالة.

[٣] Quoted in Farquhar, J N., *Modern Religious Movemments in India*, p 198.

[٤] Sharpe, Eric J., op cit , p 257.

[٥] Masih, Y., op cit , *p* 202.

[٦] عن البهائية انظر:

Nigosian, S A , *op. cit., pp* 459-70, also Martin, J D , 'The Baha'i Faith and Its Relation to Other Religions,' in Sethi, Amarjit Singh, and Pummer, Reinhard (eds.), *Comparative Religion* (New Delhi Vikas Publishing House, 1979), pp 150-68

بعض كتبها المعتمدة، حيث جاء فيه أن من أهم تعاليم الحركة "تحقيق وحدة عالم الإنسانية والتحام أديان العالم المختلفة، وتحقيق الوئام بين الدين والعلم، وتحقيق السلام العالمي....."[١] ولكن كما نلاحظ معا، أن مثل هذه التعاليم والاتجاهات الفكرية التي تبدو منفتحة ومتسامحة في مستوى النظرية، لم تكن كذلك عندما يتم تنزيلها في مستوى التطبيق والتنفيذ. بل حتى المجتمع الثيوصوفي (Theosophical Society) الذي أسسته هيلينا بيتروفنا بلاواتسكي (Helena Petrovna Blavatsky) (١٨٣١-١٨٩١) مع كولونيل هنري س. أولكوت (Colonel Henry S Olcott) (١٨٣٢-؟) في نيو يورك عام ١٨٧٥، وقام بتطويره بعد ذلك آنني بيسانت (Annie Besant) (١٨٤٧-١٩٣٣)، والذي يدعي بأن بابه مفتوح المصراعين واسعا لكل من يريد الانضمام إليه، فإن حاله لم يكن بأحسن من الحركات التعددية الاتجاه الأخرى.[٢]

في الحقيقة، إذا ما أمعنا النظر في أفكار المجتمع الثيوصوفي وتعاليمه الدينية والفلسفية والأخلاقية فإنها لا تختلف في الأصول والأسس عما سبق ذكره. ولننظر ما كتبته آنني بيسانت، الرئيسة الثانية للمجتمع، في موسوعة الدين والأخلاق عن تعاليم هذا المجتمع الدينية التي جمعتها في حقائق عالمية أربع لا غير. الأولى وحدة الإله التي تتضمن وحدة الأديان، والثانية تجسد الإله في التثليث، والثالثة نظام درجات الكائنات، والرابعة الأخوة العالمية.[٣] فهذه الحقائق العالمية الأربع بنيت على ما سمته بيسانت "الحكمة القديمة" (The Ancient Wisdom) التي تقول بأن هذا العالم وما فيه -بما فيه الإنسان والأديان- إنما صدر وفاض وتطور من الواحد لا ثاني له. وما دام الأصل واحدا فإن التنوع أو التعدد

---

[١] انظر المرجع السابق، ص ٤٦٤-٤٦٥، وأيضا Sharpe, Eric J , op cit., p 258.

[٢] الدراسات التحليلية والنقدية لحركة المجتمع الثيوصوفي تراجع في:

Farquhar, J N , *Modern Religious Movemments in India*, pp. 208-91, also Campbell, Bruce F , *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement* (Berkeley, Los Angeles, London. University of California Press, 1980); also Moulton, Edward C , 'The Beginning of the Theosophical Movement in India, 1879-1885. Conversion and Non-Conversion Experiences,' in Oddie, Geoffrey A , *Religious Conversion Movements in South Asia: Continuities and Change, 1800-1900* (Surrey: Curzon, 1997), pp. 109-72

[٣] Besant, Annie, 'Theosophical Society,' in Hastings, James (ed), op cit , vol 12, p. 301

أوالاختلاف في المظاهر والأشكال والأجناس لا يؤثر في وحدتها في الأصل. فكلها مشتركة في الأصل والحق، لأن الأديان جاءت من الأصل الواحد[١] كما أن الإنسان خلق من الـــدم الواحد.[٢]

ب- الأديان يكمل بعضها بعضا

إن هذه الفكرة، في الحقيقة، تمثل الخطوة اللاحقة لتلك الفكرة المذكورة، أي تقاسم الحق بين الأديان. إذ لا يتصور وجود هذه الفكرة إلا بوجود تلك، لا العكس. ولكن فكرة تقاســم الحق بين الأديان في كثير من الأحيان، إن لم تكن دائما، تقود إلى فكـــرة الأديـــان يكمـــل بعضهـــا بعضا. ثم اجتماع بينهما ببعض يقود في النهاية إلى فكرة الجميعـــة (synthesis) أو الانتقائية (eclecticism) أو التوفيقية (syncretism). وهذا الاتجاه الفكــــري، كمـــا هـــو الملاحظ، يحدث كثيرا في كل زمان ومكان على اختلاف دوافعه وأهدافه. وقد لاحظ نينيان سمارت شيوع هذه الظاهرة في كتابه: *The Religious Experience of Mankind* (التجربة الدينية للإنسان) قائلا: "عندما حصل الاحتكاك بين الأديان بعضها ببعض، فهنـــاك توجـــه نحو التوفيقية."[٣] والحركات التي تكلمنا عنها آنفا تمثل برهانا ساطعا لصـــدق هذا القـــول، بل كلما تقدمت وتطورت وسائل الاحتكاك والاتصال سواء كانت مباشرة أو غير مباشـــرة ازداد هذا الاتجاه، مع الاتجاهات التعددية الأخرى، قوة أكثر.

إن فكرة الأديان يكمل بعضها بعضا قد أصبحت فكرة مقبولة ومؤيـــــدة بشـــكل متزايد من قبل كثير من المفكرين والعاملين في مجال الدراسات الحديثة للأديـــــان والحـــوار

---

[١] المصدر السابق.

[٢] المصدر السابق.

[٣] Smart, Ninian, *The Religious Experience of mankind*, p. 39.

الديني. يقول الأستاذ أرنولد ج. توينبي، مثلا، في آخر فقــــرة اختتــم بهـــا كتابـــه: *An Historian's Approach to Religion* (منهج المؤرخ في دراسة الأديان):

> إن دعوات الأديان العظيمة غير متنافسة، وإنما هي متكاملة. وبوسعنا أن نؤمن أو ندين بديننـــا بدون أن نشعر بأنه هو المخزن الوحيد للحق. وبوسعنا أن نحبه بدون أن نشعر بأنه هو الطريـــق الوحيدة للنجاة.[١]

ولكن يبدو أنها لم تكن معبّرة تعبيرا شاملا كاملا متكـــاملا، نظريـــا وتطبيقيـــا، في القـــرن العشريـــن إلا عند الشخصية البارزة في تاريخ استقلال الهند، يعـــني الماهاتمـــا موهنـــداس كرامتشاند غاندهي (Mohandas Karamchand Gandhi). وذلك لأن هذا الرجل قد قـــدر له نجاح كبير في ترجمة أفكاره وأيديولوجياته، التي فهمها من التراث الهندوكي فهما جديدا،[٢] فـــي لغة مفهومة لدى الجمهور وتجسيدها في نفس الوقت في حياته اليومية بكل نواحيهـــا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية كقائد ومهندس لتحرير الهند مـــن الاحتـــلال البريطاني. هنا اشتبهت ظاهرة غاندهي على كثير من الباحثين والمحللـــين، ومنهـــم نينيـــان

---

[١] يقول:

> The missions of the higher religions are not competitive, they are *complementary* We can believe in our own religion without having to feel that it is the soul repository of truth. We can love it without having to feel that it is the sole means of salvation (emphasis added) Toynbee, Arnold J , *An Historian's Approach to Religion*, pp 296-7.

[٢] كثير من الدارسين والباحثين يرون أن أفكار غاندهي التجديدية، إن صح التعبير، إنما تشكلت ونضجت بتأثير كبير مـــن المسيحية والأفكار والأيديولوجيات الغربية الحديثة، وأن غاندهي لم يكتشف تعاليم باغاوادغيتا وفلسفة الويدانتا ولـــم يتعرف عليها داخل الهند مباشرة، وإنما عن طريق الغربيين، وخاصة الثيوصوفيين. انظر على سبيل المثال:

Sharpe, Eric J , *The Universal Gita: Western Images of the Bhagavad Gita* (London Duckworth, 1985), pp 114-6, Smart, Ninian, *The Religious Experience of Mankind*, p 183

طبعا، هذا التحليل صحيح إلى حدما، خاصة وأن غاندهي قد فتح نفسه لأي تأثير خارجي وكان مستعدا لقبـــول كل ما هو خير وحق من أي جهة كان ولكن أن نحدد هذه التأثيرات الخارجية فقط بالمسيحية والأفكار الغربية هو أمـــر يبعدنا عن الإنصاف والموضوعية حقا. أليس من الممكن أيضا أن تكون هناك تأثيرات دينية لثقافة أخرى سوى المســـيحية والأفكار الغربية في أفكار غاندهي؟ أليس قد ثبت أنه تعلم عن القرآن الكريم واختلط كثيرا بالأفكار الصوفية أيضـــا؟ انظر على سبيل المثـــال: Duncan, Ronald (ed), *Selected Writings of Mahatma Gandhi* (London, Glasgow: Fontana/Collins, [1951] 2nd impression 1973), pp. 69, 169, 178, etc , also Chatterjee, Margaret, *Gandhi's Religious Thought* (London: The Macmillan Press, 1983), p 122

سمارت.[١] زاعمين أن أفكار غاندهي وأيديولوجياته الهندوكية الجديدة هي أكثر سياسية وأخلاقية من أن تكون دينية، وليس الأمر كذلك. فإن هذا الرجل، انطلاقا من عقيدته الهندوكية القوية، لا يعترف بالعلمانية أصلا ولا يفرق بين الدين والسياسة، وإنما يؤمن إيمانا جازما بأن الدين يشمل كل جوانب حياة الإنسان.[٢] أما انشغاله في السياسة فقد كان مضطرا إلى ذلك، حيث كانت على حد تعبيره "مثل حية تطوّقنا بجسمها قوية حتى لا نستطيع الخروج منه. فأنا أريد أن أصارعها . . . ."[٣]

ولكن أي دين هذا الذي أراده غاندي؟ هنا أفصح غاندهي عن نظريته التعددية الاتجاه. فالدين في نظره نوعان، الأول الدين الكامل (Perfect Religion) وهو الذي فوق التعبير والإدراك، وهو الإله، وهو الحق. والثاني الدين كما أدركه الإنسان. فالأول واحد والثاني متعدد. فيقول غاندهي عن الأول "إننا لم ندرك حقيقة الدين في صورته الكاملة، كما أننا لم ندرك حقيقة الإله."[٤] ويقول أيضا "وهناك دين كامل واحد.... فوق كل التعبيرات."[٥] ويقول في مكان آخر "دعني أوضح ماذا أعني بالدين. فهو ليس الدين الهندوكي الذي أنا أعتز به فوق الأديان الأخرى، ولكنه الدين الذي يفوق الهندوكية...."[٦] ويقول عن الثاني مبينا علاقته مع الأول:

---

[١] Smart, Ninian, *The Religious Experience of Mankind*, p 183, and his *Reflections in the Mirror of Religion*, edited with an Introduction by John P Burris, (London Macmillan Press, and New York St Martin's Press, 1997), pp 163

[٢] Duncan, Ronald, 'Introduction' to his (ed.), *op. cit.*, pp 19, 24, 37. وقارن بـ: Chatterjee, Margaret, *op. cit*, p 120-1. وقد أدرك بويد ولسون جيدا حقيقة أفكار غاندهي الموحدة الكاملة في فلسفة الحياة. انظر مقالته في: Wilson, Boyd H, 'Ultimacy as Unifier in Gandhi,' in Baird, Robert D (ed), *op. cit*, pp 343-62

[٣] Duncan, Ronald (ed.), *op cit*, p 124

[٤] المرجع السابق، ص ٤٥.

[٥] المرجع السابق، ص ٤٦

[٦] المرجع السابق، ص ١٢٤.

لو حصلنا على الرؤية التامة الكاملة عن الحق، فإننا لم نعد مجرد الباحثين، وإنما صرنا واحـــــدا مع الإله، لأن الحق هو الإله. ولكن كوننا مجرد الباحثين (عنه)، فإننا نقوم ببحثنا، واعين بعــــدم كمالنا. وإذا كنا أنفسنا غير كاملين، فإن الدين الذي أدركناه وتصورنا عنه لا بـــد أن يكـــون غـــير كامل. . . . والدين الذي كما تصورنا عنه، لكونه غير كامل، فإنه خاضع دائمـــا لعملية التطوير وإعادة التفسير. ويمثل هذه العملية فقط يمكن (لنا) التقدم نحو الحق، ونحو الإلــــه. وإذا كانت الأديان التي أدركه الإنسان كلها غير كاملة، فإن قضية الأفضلية فيمـــا بينهـــا لم تكـــن موجودة. فالأديان كلهـــا تمثل مظاهر للحق، ولكنها غير كاملة، وعرضة للخطأ.[١]

هذه النظرية، وكذا نظريته التعددية عموما، مبنية على التعاليم الــــتي اســـتخلصها غاندهي من التقاليد الهندوكية الأصيلة على مر العصور واعتقدها بأنهـــا مقدســـة وعاليـــة ودعـــا إليها والتزم بها بنفسه طول حياته. وهذه التعاليم الغاندهية هي مما لا تسمح هـــذه الصفحات لبسطها هنا، ونكتفي بذكر الأهم والمناسب لموضوعنا وهي *satya* (أي الحـــق أو الحقيقة أو Truth)، و *ahimsa* (أي عدم العنف والاعتداء أو non-violence). فكانت تحت *satya* نظريته عن الإله والحق، وتحت *ahimsa* نظريته عن التسامح والمحبـــــة، وكلاهمـــا مسخران لخدمة الهدف الأسمى وهو الوصول إلى الحق في تفسير ظاهرة التعدديــــة الدينيـــة بصفة عامة، والوصول إلى الحل السلمي المقنع والمرضــــي للجميـــع لمشكلــــة العلاقـــة الهندوكية–الإسلامية، أو تحقيق الوحدة بين الهندوكيين والمسلمين داخل الهند بصفة خاصة.

ولنر هنا مدى انطباق فكرتي "تقاسم الحق بين الأديان" و "الأديان يكمل بعضهـــا بعضا" السابقتين في تعاليم غاندهي التعددية. فانطلاقا من مبدأ *satya* (الحق أو الإله)، بأن

---

[١] يقول.

If we had attained the full vision of Truth, we would no longer be mere seekers, but become one with God, for Truth is God But being only seekers, we prosecute our quest, and are conscious of our imperfection. *And if we are imperfect ourselves, religion as conceived by us must also be imperfect....* Religion of our conception, being thus imperfect, is always subject to a process of evolution and reinterpretation Progress towards Truth, towards God, is possible only because of such evolution If all faiths outlined by men are imperfect, the question of comparative merit does not arise All faiths constitute a revelation of Truth, but all are imperfect, and liable to error (*Ibid.*, p 45)

الحق أو الإله واحد فقط لا يمكن إدراكه والتعبير عنه، يرى غاندهي أن صيرورته متعددا كانت نتيجة الإدراك الإنساني المحدود البعيد عن التمام والكمال. فتكون الأديان أو المعتقدات التي فهمها وأدركها الإنسان بدورها غير تامة، بل محدودة أو نسبية، ولا يحق لأحد منها أن يدعي بأنه هو الحق المطلق وحده دون غيره. فكلها متساوية تماما، ولكل واحد منها نصيب من الحق والكمال والخطأ والنقصان. فكان غاندهي يحب أن يتخذ الروح والشجرة لذلك مثلين قائلا "إن الروح واحد، ولكن الأجسام التي يحركها متعددة. وإننا لا نستطيع أن ننقص عدد الأجسام، ولكننا نعترف بوحدة الروح. بل كما أن الشجرة لها ساق واحدة، ولكن أغصانها وأوراقها متكثرة، فكذلك هناك دين كامل وحق واحد، ولكنه صار متعددا بعد أن مر بالوساطة الإنسانية."[١] في ضوء هذا الروح التعددي، نادى غاندهي بإلحاح شديد بضرورة أن نتخذ لديننا كل ما هو خير وحق من الأديان الأخرى بدون أدنى تردد، فيقول: "النظرة إلى كل الأديان بعين متساوية، لا تجعلنا فقط غير مترددين، بل تجعلنا نفكر أنه من واجبنا، أن نتخذ لديننا كل ما هو خير وحق من الأديان الأخرى."[٢]

وقد طبق غاندهي هذه الفكرة المتامّية (complementary) في حياته الدينية، فكان مرة يصلي في المساء، مثلا، تاليا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم «كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل».[٣] وبهذا يصبح دين المرء، في رأيه، في تقدم وترق دائما. ومن هنا كان غاندهي يعارض دائما الأنشطة التبشيرية التي تسعى إلى تحويل المرء إلى المسيحية. ثم انطلاقا من مبدأ *ahimsa* (عدم العنف والاعتداء)، الذي قال عنه بأن كل الكتب المقدسة الهندوكية والكتاب المقدس والقرآن الكريم تنص عليها،[٤] يرى غاندهي بوحدة الإنسان

---

[١] Duncan, Ronald (ed.), *op. cit.*, p. 46

[٢] المرجع السابق، ص ٤٢، ٤٥–٤٦، حيث يقول: "Looking at all religions with an equal eye, we would not only not hesitate, but would think it our duty, to adopt into our faith every acceptable feature of other faiths."

[٣] المرجع السابق، ص ١٦٩.

[٤] المرجع السابق، ص ٦٨–٦٩.

وبتساوي بني الإنسان. فكل واحد يكمل الآخر.[١] بل فوق كل هذا، إن مبدأ *ahimsa* عند فكرة غاندهي لم يشمل وحدة الإنسان فقط بل وحدة المخلوق جميعا.[٢] فهو يمثل أكمل مظهر للحق (*satya*) في الأرض.[٣] ومن هنا كانت المحبة والإخاء والتسامح والعدل وسائر القيم والمثل والمبادئ العالمية التي جاء بها الرسل والأنبياء والأشخاص المتجسد فيهم الإله (*Avatars*) على مر العصور.[٤] فما من جانب من جوانب حياة الإنسان، على جميع المستويات، إلا ويحتاج إلى أن يتدخل فيه *ahimsa*، وبخاصة في العلاقات والمعاملات بين بني الإنسان بعضهم ببعض، لأن *ahimsa* في نظر غاندهي هو قانون المحبة. ولهذا كان غاندهي يحب استعمال مصطلح *ahimsa* أكثر من التسامح (tolerance). وذلك لأن "التسامح،" كذا يقول غاندهي، "يوحي معنى القصور والدناءة لمعتقدات الآخر بالنسبة لما عندنا، بينما *ahimsa* يعلمنا أن نحب ونحترم المعتقدات الدينية للآخرين كما نحب ونحترم ما عندنا سواء بسواء، ففيه اعتراف من جانبنا بعدم الكمال. وهذا الاعتراف إنما يفعله طالب الحق، الذي يتبع قانون المحبة."[٥]

وهكذا، لقد أدى هذان المبدأان دورهما المتكامل في خدمة هدف غاندهي الأسمى، فهما يمثلان أهم المقومات لفلسفاته للحياة عامة، ولنظريته التعددية خاصة، بحيث إنه لم يتخط أية خطوة في كل صغير وكبير إلا وهما فيها دائما وأبدا. فهو كما وصفه رونالد دانكن في مقدمة كتاب *Selected Writings of Mahatma Gandhi* قائلا بأن غاندهي "كان نموذجا للتطبيق العملي للسياسة والدين والتعريف الممتاز للفلسفة."[٦]

---

[١] Chatterjee, Margaret, *op. cit.*, p. 116.

[٢] راجع Wilson, Boyd H., *op. cit.*, p. 345.

[٣] المرجع السابق، ص ٣٥٢-٣٥٣.

[٤] Duncan, Ronald (ed.), op. cit., p. 97.

[٥] المرجع السابق، ص ٤٥.

[٦] المرجع السابق، ص ١٨.

بل فوق كل هذا، إن ظاهرة غاندهي الدينية "العبورية" (*passing-over*) قد جعلها جون س. دني نموذجا مثاليا للحياة الدينية الراهنة، حيث يقول "إن القديس المناسب اليوم، على ما يبدو، ليس الأشخاص أمثال غاوتاما أو عيسى (عليه السلام) أو محمد (صلى الله عليه وسلم)، ولكن أمثال غاندهي، الذي قد قام بجولة روحانية عبر حدود الأديان الأخرى بكل صدق وحب نحوها، ورجع إلى دينه الأصلي ببصيرة جديدة."[١] وقريبا من هذا التقدير والتقديس نجد جون هيك يمتدحه بأنه قد نجح فعلا في ما سماه هيك "تحويل محورية الذات إلى محورية الحق." يقول جون هيك في تقديمه لكتاب *Gandhi's Religious Thought* (أفكار غاندهي الدينية) الذي ألفته الأستاذة Margaret Chatterjee:

إن ما شهدناه، فوق كل الأشياء، في ظاهرة غاندهي هو الدين القادر على الإبداع في حياة الإنسان. فوظيفة الدين، بوصفه كاستجابة الإنسان للحقيقة العليا، هي تحويل الوجود الإنساني من محورية الذات إلى محورية الحقيقة. ونرى هذا التحول في نفس غاندهي بشكل واضح مما يفيدنا في ترقية معنويتنا وفي نفس الوقت يتحدى بنا . . . .

. . . . كيف كان لرجل عاش ومات هندوكيا أن يعلم عددا هائلا من الناس، بمن فيهم المبشر المسيحي الكبير إلى الهند، "روح المسيح أكثر من غيره في الشرق أو الغرب."[٢]

---

[١] Dunne, John S., *The Way of All the Earth*, p. ix

[٢] يقول.

What we witness above all in the phenomenon of Gandhi is *religion becoming creative in human life*. The function of religion, as man's response to ultimate Reality, is *to transform human existence from self-centeredness to Reality centeredness*. We see this transformation in Gandhi with a clarity which both uplifts and challenges us . . . .

. . . . (H)ow could one who lived and died a Hindu have taught so many people, including the great Christian missionary to India, 'more of the spirit of Christ than perhaps any other man in East or West.' (my italics) (John Hick's foreword to Chatterjee, Margaret, *op. cit.*, pp. ix-x)

٤- الحكمة الخالدة

خلافا للاتجاهات التعددية السابقة التي كان أهم أسباب ظهورها هو محاولة إيجاد حل لظاهرة التعددية الدينية، ظهرت أطروحة "الحكمة الخالدة" بدورها، على حد تعبير سيد حسين نصر وهو أبرز من أيدها وقام بالدفاع عنها وتفسيرها وتطويرها، إنما ظهرت ردا على هذه الاتجاهات المذكورة التي قد انتهت إما إلى الحط من كل ما هو مقدس (يعني: desacralization)، فكانت بذلك تسير جنبا إلى جنب مع عملية العلمنة، عن وعي أو بدون وعي، أو بل تمثل آلية من آليات هذه العملية نفسها أو وسيلة من وسائلها؛ والاختزالية (reductionism) والحط من مطلقية الأديان واعتبارها، بالمقابل، نسبية (يعني: relativization)؛ وإما إلى تذويب كل الأشكال والفوارق المتميزة من كل الحقائق الظاهرية المختلفة. فأطروحة "الحكمة الخالدة" هذه تطمح، انطلاقا من ذلك، إلى أن تعيد للأديان طبيعتها المقدسة الكاملة المطلقة، وتعاملها جميعا بالانصاف والعدل في هذه القداسة والكمال والمطلقية سواء بسواء.[١] فما هي حقيقة هذه الأطروحة الطموح؟ و على أي أساس تبني؟ وكيف تقترب من ظاهرة التعددية الدينية؟

---

[١] لقد شرح سيد حسين نصر أطروحة "perennial philosophy" أو "*philosophia perennis*" شرحا وافيا في كثير من مؤلفاته الكثيرة. راجع مثلا:

Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred* (Lahore Suhail Academy, [1981] 1988), his *The Need for a Sacred Science* (Surrey Curzon Press, 1993); his *Islam and the Plight of Modern Man* (Lahore Suhail Academy, [1988] 2nd impression 1994), Chapter 3, pp. 27-36, his *Sufi Essays* (Albany State University of New York Press, 1972), Chapter IX, pp 123-51; his 'The *Philosophia Perennis* and the Study of Religion,' in Whaling, Frank (ed), *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies*, pp 181-200

يقول ألدوس هوكسلي في كتابه المعنون *The Perennial Philosophy* الذي نشر عام ١٩٤٦: "إن عبارة 'الحكمة الخالدة' أو 'perennial philosophy' قد أطلقها [لأول مرة] ليبنيز؛ ولكن حقيقة أمرها ممعنة في القدم (immemorial) [أي أزلية] وعالمية."[١] أما حقيقتها فهي تشمل "الميتافيزيقية التي تعترف بحقيقة إلهية هي جوهرية بالنسبة لعالم الأشياء والأحياء والعقول؛ والنفسانية التي تكتشف في النفس شيئا شبيها بحقيقة إلهية، أو بل مطابق لها تماما؛ والأخلاق الذي يجعل غاية الإنسان الأسمى في معرفة الأساس الملازم والذي فوق الكائن المادي لكل الوجود."[٢] فهذا التعريف، أو بل هذا الكتاب نفسه، هو الذي جعل مصطلح "الحكمة الخالدة" أو "perennial philosophy" مشهورا في الغرب. ولكن من الملاحظ أن "الحكمة الخالدة" لم تكن معروفة كمذهب في الفلسفة والميستيكية وكفلسفة الحياة أو نظرة عالمية (worldview or *weltanschauung*) إلا بفضل جهود روادها العلماء الثلاثة الذين دعاهم نصر بـ"المعلمين" (The Masters):[٣] رينيه جينو (Rene Guenon) و آناندا كوماراسوامي (Ananda Coomaraswamy) و فريثجوف شوون (Frithjof Schuon).[٤] غير أن الذي قام بتفسير هذه "الحكمة الخالدة" وشرحها وتهذيبها وتطويرها حتى تحوز المكانة العلمية المتوازية مع الفلسفات الحديثة الأخرى إنما هو سيد حسين نصر في كتابه *Knowledge and the Sacred* الذي يمثل تحفة أعماله الأدبية (*magnum opus*) والذي كان في الأصل سلسلة من محاضرات له تدعى "محاضرات غيفورد" (Gifford Lectures) ألقاها بجامعة أدنبره عام ١٩٨١.[٥]

---

[١] Huxley, Aldous, *The Perennial Philosophy* (London: Fontana Books, [1946] 3rd impression 1961), p. 9

[٢] .Huxley, Aldous, *op. cit.*, p. 9

[٣] لقد أطلق سيد حسين نصر على هؤلاء الرواد العلماء الثلاثة في كتاباته باسم "المعلمين" (The Masters)

[٤] قارن بما لاحظه عدنان أصلان: Aslan, Adnan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy*, p. 43

[٥] علما بأن العالم الأكاديمي العلمي في الغرب له معيار خاص في تقييم وتقدير الجهود العلمية وأصحابها، ومن ثم الاعتراف بعلمية هذه الجهود وبأهلية أصحابها. Gifford Lectures (محاضرات غيفورد) التي قد بدأ إلقاؤها لأول مرة في عام ١٨٨٩ بجامعة أدنبره هي تمثل القمة لهذا التقييم والتقدير. لقد ارتبطت هذه المحاضرات بأسماء جهابذة العلماء

ومن هنا، فإن "الحكمة الخالدة" هي اتجاه فكري جديد لم تتبلور معالمه بشكل واضح إلا في خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين الماضي، غير أن علماءها يعتقدون بأن حقيقتها ومبادءها وأصولها قديمة أزلية قدم المجتمع البشري البدائي في كل أنحاء المعمورة ولم يحصل لها أي تغيير إلا في الأشكال والمظاهر والتعبيرات فقط. يقول هوكسلي:

> إن أصول "الحكمة الخالدة" يمكن العثور عليها من بين التراث الشعبي لأناس بدائيين في كل بقاع الأرض، وإن صورها المتقدمة بشكل كامل موجودة في كل دين من الأديان العظيمة. وترجمة هذا القاسم المشترك الأعظم (this Highest Common Factor) في اللاهوتيات السابقة واللاحقة كانت مدونة قبل أكثر من خمسة وعشرين قرنا، ومنذ ذلك الحين تم تناول هذا الموضوع الذي لا ينضب ولا ينفد بشكل متكرر، من وجهة نظر كل التقاليد الدينية، وفي كل اللغات الأساسية لآسيا وأوربا.[١]

تبين هنا بجلاء أن موضوع "الحكمة الخالدة" هو طبيعة الحقيقة الروحية الباطنة (esoteric) الأزلية التي هي أساس كل الوجود وجوهره والتي تم تعبيرها في الحقائق الظاهرة (exoteric) بلغات مختلفة.[٢] فالحقيقة الأولى هي "الحقيقة الماورائية" التي هي واحدة فقط، والثانية هي "الحقائق الدينية" التي هي المظاهر أو الأشكال أو التعبيرات المتعددة والمختلفة لتلك "الحقيقة الماورائية". فـ"الحكمة الخالدة" ترى كل الحقائق في الوجود، بما فيها حقيقة التعددية الدينية، وتنظر إليها من خلال هذا المنهج النظري، الذي وصفه رينيه جينو، رائد

والفلاسفة واللاهوتيين الذين سنحت لهم الفرصة لإلقائها، أمثال ف. ماكس مولر (F Max Muller) في علم مقارنة الأديان و وليم جيمس (William James) في علم النفس والفلسفة البراجماتية. وكان سيد حسين نصر قد أتيحت له الفرصة لإلقاء سلسلة من هذه المحاضرات عام ١٩٨١ في "الحكمة الخالدة" بعنوان *Knowledge and the Sacred*.

[١] يقول:

> Rudiments of the Perennial Philosophy may be found among the traditionary lore of primitive peoples in every region of the world, and its fully developed forms it has a place in every one of the higher religions A version of this Highest Common Factor in all preceding and subsequent theologies was first committed to writing more than twenty-five centuries ago, and since that time the inexhaustible theme has been treated again and again, from the standpoint of every religious tradition and in all the principal languages of Asia and Europe (Huxley, Aldous, *op. cit.*, p 9)

[٢] وهذا ما أكده هوكسلي أيضا في موضع آخر من الكتاب، انظر: المصدر السابق، ص ١٣٦-١٣٧.

هذا الاتجاه، بأنه "طبيعي وعادي" (normal)، أو "تقليدي" أو "تراثي" (traditional)،[١] لابتنائه على ما يعتقده بأنه العادات أو القيم والمبادئ أو الحكمة التقليدية التي توارثها الناس وتلقوها بالقبول على اختلاف مِلَلِهم ونِحَلِهم وأجناسهم عبر العصور والأزمان شرقا وغربا.[٢] وتبعا لتقليدية "الحكمة الخالدة"، أصبحت العلوم المتصلة بهذه الحكمة تسمى "العلوم التقليدية"، كما صار أصحابها يُدْعون كذلك "التقليديين". ولأن هذه العلوم التقليدية ترتبط ارتباطا وثيقا ومباشرا بالمبادئ الميتافيزيقية التي يتصل أغلبها بالمقدسات فإنها صارت بدورها مندمجة في داخل "العلم المقدس" (*scientia sacra* or sacred knowledge).[٣]

ولكن لا بد من أن نبادر إلى الاستدراك هنا بأن مصطلح "التقليد" (tradition) الذي استعمله هؤلاء "التقليديون"، لم يعد يعني ما يعنيه علماء الأديان والاجتماع والأنثروبولوجي عامة في العصر الحديث من أنه مجموعة من العادات والتقاليد والمعتقدات والأخلاق التي تلقتها جماعة معينة من الناس بالقبول من جيل إلى جيل،[٤] (فهو بذلك قريب من مفهوم الدين نفسه)، وإنما قد حدث له تطوّر، أو بتعبير أصح تنوّع، في المفهوم وهو نحو ما بيّنه جينو آنفا أو ما حدده تلميذه مفسر "الحكمة الخالدة" ومطورها، سيد حسين نصر، بأنه "الحقائق أو المبادئ الإلهية الأصل الموحى بها إلى الناس وإلى الكون جميعا عن

---

[١] Guenon, Rene, *Crisis of the Modern World* (Lahore Suhail Academy, [1942] 1981), p 15.

[٢] راجع المصدر السابق، الفصل الثاني من ص ١٥ إلى ص ٢٧.

[٣] Guenon, Rene, op cit., p 47. وقد تناول رينيه جينو بيان حقيقة "العلم المقدس" وماهيته وخصائصه بيانا شافيا في هذا الكتاب موضحا الفروق بينه وبين "العلم الدنيوي" (profane science)، انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب، من الصفحة ٣٧ إلى ٥٠. وأصبح "العلم المقدس" من مفردات هذا الاتجاه المهمة، حيث فسره سيد حسين نصر وطوره في كتاب كامل يحمل عنوانه هذا العلم بالذات، يعني *The Need for A Sacred Science* (الحاجة الملحة إلى علم مقدس)، وفي فصل من فصول كتاب آخر له صدر قبله، *Knowledge and the Sacred*، يعني الفصل الرابع وهو من الصفحة ١٣٠ إلى ١٥٩.

[٤] انظر مادة 'Tradition' في. Valliere, Paul, 'Tradition', in Eliade, Mircea (ed), *The Encyclopedia of Religion*, vol 15, pp 1-16, Abercrombie, Nicholas et al (eds.), *The Penguin Dictionary of Sociology* (London Penguin Books, [1984] 2nd ed. 1988)

طريق الرسل والأنبياء والأشخاص الذين يتجلى فيهم الإله (*avataras*) واللوجوس (Logos) أو الوسائط الناقلة الأخرى، مع كل تفرّعات هذه المبادئ وتطبيقاتها في مختلف الميادين، بما فيها القانون والبنية الاجتماعية والفن والرمزية والعلوم . . . ."[1] (فهو، أي "التقليد"، بذلك على عكس الحداثة (modernism) والعلمانية).

إنه هو هذا الأساس التقليدي الذي انتهى بهؤلاء التقليديين أصحاب "الحكمة الخالدة" إلى أن يؤمنوا إجماعا بأن كل الأديان، الحية منها والميتة، إنما هي المظاهر والأشكال المختلفة لتجلي الحقيقة الباطنة الواحدة (*different theophanies of the same Truth*). يوضح جينو هذا المعنى قائلا:

> إن الرؤية التقليدية الحقيقية واحدة دائما وفي كل مكان، بصرف النظر عن أي شكل كانت تتجلى فيه؛ فالأشكال المتنوعة المختلفة التي تم تكييفها لملاءمة الظروف العقلية المختلفة وأحوال الأزمنة والأمكنة المختلفة ماهي إلا تعبيرات للحق الواحد.[2]

ويقول جينو أيضا عن هذا المعنى في موضع آخر "على الرغم من أن الأشكال قد تكون متعددة ومتنوعة . . . ، فإن الميتافيزيقية ظلت واحدة، كما أن الحق ليس إلا واحدا."[3]

كما أن هذا الأساس التقليدي، أو "الإبيستيمولجي التقليدي" إن صح التعبير، هو الذي جعل هذا "الاتجاه التقليدي" يتميز عن الاتجاهات التعددية الثلاثة السابقة، حيث إنه، كما تبين من زعم التقليديين سابقا، يعدل مع الأديان جميعا معترفا بمطلقية كل منها سواء بسواء خلافا لكل فكرة تتوجه نحو نسبيتها، ومحترما لوجودها وحقيقتها وقداستها

---

[1] التفاصيل عن "التقليد" عند أهل "الحكمة الخالدة"، انظر: Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*, pp 65-92 أما هذا التعريف نقلناه عن هذا الكتاب ص ٦٧–٦٨

[2] Guenon, Rene, *op. cit.*, p 25. وإليكم النص الإنجليزي الأصلي:

> The real traditional outlook is always and everywhere the same, regardless of what form it may assume, the various forms that are specially adapted to suit different mental conditions and different circumstances of time and place *are but expressions of one and the same truth* (emphasis added)

[3] المصدر السابق، ص ٣٨.

مـن دون اختزالٍ كما فعله أصحاب الاتجاه العلماني الإنساني ومـن نحـا نحوهـم، ولا عاطفٍ ولا محاولةِ تذويبٍ لشكل من أشكالها كما فعله أصحاب الاتجـاه التوفيقـي ومـن حـذا حذوهم.

هذه الأضواء تبدي لنا مدى أهمية التقليد والنظرة التقليدية ومحوريتهما في "الحكمة الخالدة" بصورة لا تدع مجالا للالتباس، حيث إن إحياءهما من جديد هو الذي، في اعتقـاد التقليديين، يجعل لهذه الحكمة من المعاني والقوى المعنوية ما يرشح نفسـها للقيـام بـدور مقـدس -إنقاذ البشرية من أزمة العالم الحديث،[١] التي جاءت أساسا كنتيجة مباشرة لعداء العقول الحديثة "التنويرية" عدوانا سافرا على كل ما هو مقدس، وفشلها فشـلا ذريعـا في فهـم حقيقـة "الحق" (the Truth) و"الحقيقة" (the Reality)، بما فيها حقيقـة التعدديـة الدينية، فهما صحيحا شاملا موحدا.

وضمن محاولات التقليديين لإحياء "العلوم التقليدية" و"العلم المقدس" من جديـد، نالت قضية التعددية الدينية جانبا كبيرا من الاهتمام والنظر. ذلك على الرغم من أن هـذه القضية ما هي إلا جانب من جوانب "الحكمة الخالدة"،[٢] فإنها على حد قول سيد حسـين نصر تمثل الجانب الجديد الهام والخطير لحياة الإنسان الدينية والروحانية اليوم.[٣] ولعل مـن أبرز من تناول من التقليديين بالاهتمام بقضية التعددية الدينية وتفسيرها من وجهة النظـر التقليديـة هو فريثجـوف شوون (Frithjof Schuon)، (الذي في نظر جيوفري بـاريندر

---

[١] هذا الادعاء يظهر واضحا لكل من يطلع على عناوين الكتب التي كتبها التقليديون أصحاب "الحكمة الخالدة"، مثـلا: *Crisis of the Modern World* (أزمة العالم الحديث) لرينيه جينو؛ و *Islam and the Plight of Modern Man* (الإسلام ومأزق الإنسان الحديث) لسيد حسين نصر.

[٢] بل يرى عدنان أسلان أن قضية التعددية الدينية بالنسبة لاتجاه "الحكمة الخالدة" هي قضية ثانويـة، لأن جـل اهتمـام أصحابها هو في الحقيقة إحياء العلوم التقليدية والنظرة التقليدية من جديد. انظر: Aslan, Adnan, *op. cit.*, p. 114.

[٣] يقول نصر:

"In fact, if there is one really new and significant dimension to the religious and spiritual life of man today, it is this presence of other worlds of sacred form and meaning not as archaeological or historical facts and phenomena but as religious reality." Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*, p. 292.

إنــه من دعاة التوفيقيــة،[١] وليس بصحيح كما سيأتي)، وأيضا كتابــه الشهير بعنـــوان *The Transcendent Unity of Religions* (وحدة الأديان)[٢] هو أهم مــا كتــب في هــذا الموضوع إطلاقا. ثم يأتي بعده تلميذه "المتنور" سيد حسين نصر، وهــو الــذي كــانت "الحكمــة الخالدة" بفضل جهوده نالت اعترافا أكاديميا عالميا كما ذكرنا.

انطلاقا من النظرة التقليدية، إن الأديان التي في نظر التقليديين تمثــل كائنــا مــن الكائنات الثلاثة العظمى لتجلي المطلق (grand theophanies of the Absolute) –والآخران هما الكون والإنسان.[٣] لها حقيقتان: هما الحقيقة الباطنية (esoteric) والحقيقــة الظاهريــة (exoteric)، أو الجوهــر (substance) والعــرض (accident)، أو الماهيــة (essence) والصورة (form)، أو الداخلية (inward) والخارجية (outward). وهاتان الحقيقتان، كما بين لنا شوون،[٤] يتوسط بينهما خط فاصل أفقي؛ وليس الخط الفاصل بين الأديان عموديا كمــا يتبادر إلى الفهم لأول وهلة بحيث يميز بعضها عن البعض: الهندوكية مــن البوذيــة ومــن المسيحية ومــن الإسلام وهكذا. وبدلا من ذلك، فإن هذا الخط يمتد عبر الأديــان جميعــا ويفصلها أفقيــا مرة واحدة في نفس الوقت، فيكون ما فوقه هو الحقيقة الباطنة وما تحتــه

---

[١] لقد اعتبر باريندر هذا الرجل من دعاة التوفيقية أو من أصحاب الاتجاه التوفيقي لما في أفكاره ما قد يوهم ذلك (انظــر: Parrinder, Geoffrey, *Comparative Religion*, p. 79)، ولكن هذا، عند التحقيق، ليس بصحيح كما ســيأتي في آخر هذا الفصل.

[٢] صدر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية في عام ١٩٤٨، واعتمدت هنا على الترجمة الإنجليزية التي نشــرت عــام ١٩٧٥.

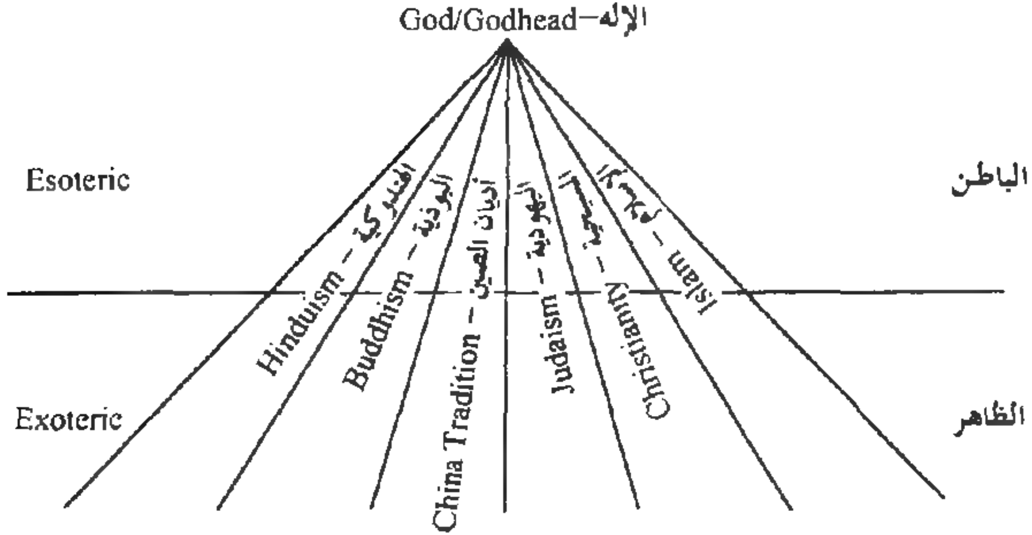
Schuon, Frithjof, *The Transcendent Unity of Religions*, trsl. from French by Peter Townsend (New York, London: Harper Torchbooks, [1948] 1975)

[٣] Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*, p. 282

[٤] لقد كتب شوون كتابات كثيرة، بين كتب ومقالات، لبيان وتفصيل نظريتــه للتعدديــة الدينية من وجهة النظر التقليدية أو "الحكمة الخالدة". ومن أهم هذه الكتب، إلى جانب الكتاب السابق، هو:–

Schuon, Frithjof, *Islam and the Perennial Philosophy*, trsl. from French by J. Peter Hobson (Lahore: Suhail Academy, [1976] 1985), his *Esoterism as Principle and as Way*, trsl. from French by William Stoddart (Pates Manor, Bedfont, Middlesex: Perennial Books, [1978] 1981), his *Sufism: Veil and Quintessence*, trsl. from French by William Stoddart (Lahore: Suhail Academy, [1979] 1985)

هـــو الحقيقة الظاهرة. هيوستن سميث (Huston Smith)، أحد دعاة "الحكمة الخالدة" يبسّط لنا هذه الفكرة المعقدة بالرسم التوضيحي التالي:[١]



فالإله، كما يريد أن يعبر عنه هذا الرسم، كان في نقطة الـــذروة أو رأس المثلث وكانت الأديان كلها تنهل من هذه النقطة، كما كانت في نفس الوقت تتقــارب وتلتقـي وتتحد في النهاية عندها أيضــا. وهذا مجمل الفكرة التي طرحها شوون فيما أطلق عليـــه "وحدة الأديان" (the transcendent unity of religions)، يعني الوحدة التي تتجاوز كــــل أنواع الأشكال الخارجية والصور الظاهرية. ومن هنا انتهى شوون إلى القول بأن الوقـــوف عند هذه الأشكال والصور والمظاهر والتعبيرات الخارجيـــة (exoteric) واعتقادهـــا بأنهـــا "مطلقـــة مطلقا" (absolutely Absolute) هو خطأ ما بعده خطأ وخطير ما بعده خطـــــر،

---

[١] وقد جاء هيوستن سميث (Huston Smith) بهذا الرسم التوضيحي في تقديمه لكتــاب شــوون الســابق (انظــر: Schuon, Frithjof, *The Transcendent Unity of Religions*, p. xii). وفي الحقيقة هذا التقديم لسميث قد بسط لنا كثيرا من أطروحات شوون المعقدة، مما ساعدنا كثيرا في فهمها

نظرا إلى أن الحق الخارجي (exoteric *truth*) هو بطبيعته محدود بحدود تعبيرية وتعريفية،[١] فيقول:

إن الادعاء الباطني للانفراد في امتلاك الحق المطلق، أو "الحق" المجرد عن نعت [المطلق مطلقا]، بذلك خطأ خالص على الإطلاق؛ وفي الحقيقة، إن كل حق خارجي لا بد أن يتخذ شكلا معبرا عنه، ومن المحال ميتافيزيقيا أن يكون الشكل المعين له قيمة فريدة دون الأشكال الأخرى؛ إذ إن الشكل، حسب التعريف، لا يمكن أن يكون فريدا وقاصرا على شيء معين، يعني إنه لا يمكن أن يكون التعبيرَ الممكنَ الوحيدَ لما يعبّر عنه. فالشكل ينطوي فيه تخصيص وتمييز، والخاص يمكن تصوره فقط على أنه شكلية لجنس، يعني لصنف يشمل مجموعة من الشكليات المتشابهة.[٢]

إضافة إلى ذلك، أكد شوون موقفه هذا في كتاب آخر له، وهو *Islam and the Perennial Philosophy* (الإسلام والحكمة الخالدة)، بما يراه من أقوى الحجج والبراهين في حالة عدم نهوض الأمور الميتافيزيقية للتدليل؛ وهو الواقع المشاهد من التاريخ الإسلامي حيث كان القديس يوحنا الدمشقي يقف صامدا ضد الإسلام وهو يتولى منصبا عاليا في بلاط الخليفة الأموي، وكذلك غيره كثير من أمثال القديس فرانسيس في تونس والقديس لويس في مصر والقديس جريجوري بالاماس في تركيا. فلو كان الإسلام الخارجي أو الظاهري هو "المطلق مطلقا" (absolutely Absolute)، لما ساغ لأمثال هوءلاء الناس الطيبين من ذوي الإرادة الصالحة أن يفعلوا ما فعلوا من الصمود في وجه الإسلام متمسكين بدينهم

---

[١] التفاصيل عن محدودية الحقيقة الظاهرية أو الوجود الخارجي (The Limitations of Exoterism)، انظر الفصل الثاني من كتاب شوون السابق من الصفحة ٦ إلى الصفحة ٣٠.

[٢] المصدر السابق، ص ١٧. وإليكم النص الإنجليزي:

> The exoteric claim to the exclusive possession of unique truth, or of Truth without epithet [absolutely Absolute], is therefore an error purely and simply; in reality, every expressed truth necessarily assums a form, that of its expression, and it is metaphisically impossible that any form should possess a unique value to the exclusion of other forms, for a form, by definition, cannot be unique and exclusive, that is to say, it cannot be the only possible expression of what it expresses Form implies specification or distinction, and the specific is only conceivable as a modality of a "species," that is to say, of a category that includes a combination of analogous modalities

المسيحـــي. فهذا الواقع التاريخي، كذا يستنتـــج شوون، لا يحتمل إلا احتمالين فقط، "إمـــا أن يكون هؤلاء القديسون مبدئيا رجالا أشرارا –وهذا غير معقول لأنهم قديسون– وإما أن يكون ما ادعاه الإسلام هو مثل ما ادعاه غيره من الأديان الأخرى من نسبية."[١] وكل هذا، على حد تعبير شوون، يدل على أن الجانب المطلق للإســـلام، ولأي ديـــن، هـــو جانبـــه الداخـــلي أو الباطني، أما الخارجي أو الظاهري فلا بد أن يكون نسـبيا ضـــرورة بالنسـبة لعلاقته وتعايشه مع الأديان العظمى الأخرى.[٢]

ولكن على الرغم من كل ذلك، فإن هذه النسبية لا تؤثر أبدا على مطلقيـــة كـــلٍّ مـــن هذه الأديان بالنسبـــة لعالـــمه الخاص. وكيف يكون ذلك؟ فقد عني سيـــد حســـين نصر ببيان هـــذه العبارة التي يبدو في ظاهرها تناقـــض وغمـــوض مســـتخدما الفكـــرة المفتاحيـــة التي سبق أن عرضها أستاذه ومعلمه فريتجوف شوون من قبل، ألا، وهي فكـــرة "relatively absolute" (أي مطلق نسبيا).[٣]

إن هذه الفكرة، وإن بدا للبعض ما بدا من تناقض، فهي على حد تعبير سيد حسين نصر غنية بالمعنى الذي في منتهى الأهمية والخطورة لحل مشـــكلة التعدديـــة الدينيـــة – الادعاءات المتعارضة بالأحقية المطلقة (the conflicting truth-claims). ويتم تفسير ذلـــك، عند نصر، أولا، من خلال الرؤية التقليدية التي تؤكد دائما مـــا سمـــاه "الحـــق البدائـــي" (Primordial Truth) وهو: "only the Absolute is absolute" (أي "المطلق" فقـــط هـــو المطلق). وبناء على ذلك، فإن كل ما سوى هذا المطلق من مظاهر التجلي عامة والأديـــان خاصة، داخل في دائرة النسبية. ولكن، بما أن الدين يمثل مظهرا من مظاهر التجلـــي لهـــذا المطلق أو الحق، فإن كل ما في هذا الدين من الأمور الموحى بها عـــن طريـــق الوحـــي أو

---

[١] Schuon, Frithjof, *Islam and the Perennial Philosophy*, pp. 16-7.

[٢] *Ibid.*, p. 17.

[٣] لقد اعترف شوون نفسه بأن فكرة "relatively absolute" (مطلق نسبيا) التي قدمها وطورها لتفسير الحقيقة الخارجية قد يبدو في ظاهرها تناقض، ولكنها في رأيه مطابقة للواقع. انظر: Schuon, Frithjof, *The Transcendent Unity of Religions*, p. 86.

اللوجوس، مثل القرآن الكريم بالنسبة للإسلام ويسوع المسيح بالنسبة للمسيحية، لا بد أن يكون مقدسا ومحترما، وبالتالي مطلقا دون أن يكون هو المطلق في حد ذاته.[١] فمطلقية دين من الأديان ليست مطلقة، وإنما هي نسبية -أي بالنسبة لعالمه الخاص وبيئته المعينة، شأنها، في نظر سيد حسين نصر، هو شأن الشمس تماما. ففي داخل نظامنا الشمسي، شمسنا هي الشمس، في حين أنها في الحقيقة ليست إلا واحدة من عدة شموس في المجرة. ووجود الشموس الأخرى لا يجعل أبدا شمسنا الخاص تتوقف عن كونها شمسا لنا ومركزا لنظامنا الشمسي ومعطيا لحياة عالمنا وهلم جرا.[٢] فكل نظام شمسي له شمسه الخاصة التي هي شمس (مُنكَّرة، أي واحدة من الشموش) والشمس (مُعرَّفة) في نفس الوقت، وإلا فكيف يمكن أن تكون الشمس التي تطلع في كل صباح وتضيء عالمنا هي شيء آخر غير الشمس ذاتها؟.[٣] وكذا كل دين، فهو دين والدين في نفس الوقت أيضا.

وثانيا، من خلال ما أطلق عليه سيد حسين نصر "archetype" (أي الطراز البدني أو نموذج في عالم المثال). فهو يرى أن كل دين في الحقيقة مظهر لطراز أو نموذج بدني كان يمثل جانبا من جوانب الطبيعة أو الحقيقة الإلهية. والحقيقة الكلية لكل دين، مثلا المسيحية أو الإسلام، كما وجدت في ما وراء التاريخ وكما تجلت عيانا عبر حياتها التاريخية، ما هي إلا شيء قد كان مكتوبا في طرازها البدني في عالم المثال. ومن هنا، فإن الاختلاف في الأطرزة البدنية هو الذي يحدد اختلاف طبيعة كل دين من الأديان، ومن ثم كانت التعددية الدينية. ولكن مع كل هذا، إن الأطرزة البدنية تعكس أو تعبر دائما عن مركز واحد وتكون مطوية داخل محيط الدائرة الواحدة. فكل واحد منها بذلك يعكس أو يعبر عن الحقيقة الإلهية التي هي المركز والدائرة الشاملة في نفس الوقت.[٤]

---

[١] Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*, pp 292-4

[٢] انظر: Nasr, Hossein Seyyed, *Knowledge and the Sacred*, p 292, also his *The Need for A Sacred Science*, pp 63-4, his 'The Philosophia Perennis,' pp 191-2

[٣] انظر: Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*, p 292.

[٤] *Ibid.*, pp 294-5

فالنظرة إلى الأديان من خلال أطرزتها البدئية، أو أن لها حقائق طرازبدئيـــة، مـــع وجودها وتجليها في الواقع الأرضي التاريخي، حسب زعم نصر، تبدي لنا بجـــلاء كيـــف أن الأديان هي "مطلقة نسبيا" (relatively absolute)، وأن كل دين هو دين والدين في نفـــس الوقت،[١] وأن "المطلق" فقط هو "المطلق مطلقا" (absolutely absolute) دائما وأبدا.

كل هذه التفسيرات والتحليلات التقليدية من أولها إلى آخرها تؤكد ما دعا إليـــه أصحاب "الحكمة الخالدة" وقاموا بالدفاع عنه، وهو الذي عبر عنـــه فريثجـــوف شـــوون بوحـــدة الأديان كما تقدم. وهذه الوحدة تكون في مستوى "المطلق" الذي هو "الحـــق" و "الحقيقة" في نفس الوقت، ومصدر جميع الوحي والحق. وهذا في نظر سيد حسين نصر هـــو نفس ما أريد به في الغنوصية أو العرفانية الإسلامية، أي الصوفية، مـــن عبـــارة "التوحيـــد واحـــد" (the doctrine of Unity is unique)، كما أن هذا المفهوم هـــو مـــا يعـــرف في الهندوكية بـــ "*sanatana dharma*". بل فوق كل ذلك، أن هذا المفهوم، على حـــد قـــول نصر، هو "الدين الحنيف" (primordial religion) الذي أكده الإسلام بقيمه وتعاليمـــــه، ومثّله احسن وأكمل تمثيل.[٢] أما دون هذا المستوى فإن مطلقية الأديان نسبية، شأنها شأن اللغات المختلفة التي تعبر عن الحق الواحد المتجلي في العوالم المختلفـــة وفقـــا لاحتمالاتهـــا الطرازبدئية (archetypal possibilities).[٣]

ومن أجل تأكيد الحجج والبراهين على أصالة الأديان كلها وأحقيتها بالاتباع في كل زمان ومكان، أضاف سيد حسين نصر إلى ما سبق براهـــين ثيولوجيـــة في غايـــة الأهميـــة والخطورة، وهي الحكمة الإلهية والعدل الإلهي والإرادة الإلهية. فهو يرى أنـــه ممـــا يخـــالف الحكمة الإلهية والعدل الإلهي أن يترك الإله أديان العالم، التي قد التمس فيها ملايين من الناس طريق النجاة والفلاح والخلاص، في ضلال وعلى غير هدى لمدة آلاف من السنين (مثـــلا

---

[١] *Ibid.*, p. 295.

[٢] انظر: Nasr, Seyyed Hossein, *Sufi Essays*, pp. 132-2; also his *Ideals and Realities of Islam*, pp 32-3

[٣] .Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*, p. 293

البوذية والكونفوشيوسية ألفان وخمسمائة سنة، والمسيحية ألفا سنة). فهذه التعددية الدينية، إذن، كانت مرادا بها من الإله، ومن ثم كانت حقا وصالحة للاتباع. وفيما يتعلق بالمسيحية من هذا الموضوع، يقول نصر:

> وإذا كان هذا خطأ بالمحض، فكيف جاز للإله، بحكمته وعدله اللامحدودتين، أن يترك دينا من الأديان الكبرى [أي المسيحية]، كان الملايين من الناس يلتمسون فيه النجاة والفلاح والخلاص، أن يتركه في ضلال لمدة ألفي سنة. فهل هذا كان مجرد خطأ؟ ذلك هو السؤال الثيولوجي الهام للاعتبار.
>
> ولذلك أعتقد أنها . . . كانت مرادا بها من عند الإله.[١]

وفي ضوء هذا المنظور التقليدي للتعددية الدينية، أصبح السؤال عن أفضلية دين معين على الآخر أمرا غير مناسب وغير وجيه من الناحية النظرية.[٢] وذلك لأن الأديان كلها أصيلة صدرت من أصل واحد. ولهذا السبب قال نصر "إن الانتساب إلى أي دين أو الإيمان به، ثم العمل بمقتضى تعاليمه كليا إنما يعتبر الانتساب إلى جميع الأديان أو الإيمان بها، فليست هناك تفاهة أكبر أو بل ضرر أكثر من خلق التوفيقية (syncretism) المختارة من الأديان المختلفة بغية تحقيق العالمية."[٣] هذا التصريح يمثل ردا شديدا على وجاهة الاتجاه التوفيقي الذي كان في نظر نصر مبنيا على العاطفية أكثر من العقلانية، وفي نفس

---

[١] Nasr's interview with Adnan Aslan in the Appendix of the latter's *Religious Pluralism*, entitled 'Religions and the Concept of the Ultimate,' p 262. وأما النص الإنجليزي الأصلي فكما يلي:

> If this was simply a mistake, how could God allow, with his infinite wisdom and justice, one of the major religions of the world within which millions of people have sought their salvation, to be misguided for two thousand years. Was this simply a mistake? That is a very important theological question to consider
>
> So I believe that . it was divinely willed

[٢] إن قضية أفضلية دين دون آخر بالنسبة للتقليديين هي قضية عملية أكثر من نظرية. انظر: Nasr, Seyyed Hossein, *The need for A Sacred Science*, p. 62

[٣] Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*, p 296, also his *Ideals and Realities of Islam*, p 16

الوقت حجة بالغة على أن التقليديين، أصحاب "الحكمة الخـــالدة"، ليســوا مـــن دعـــاة التوفيقيـــة كما يظنه البعض من أمثال باريندر.[١]

وكل ما في الأمر أن أصحاب "الحكمة الخالدة" يريدون إحياء التقاليد المقدسة مـــن جديد والحفاظ عليها جميعا مع العدل فيما بينها، دون أن يفضلوا تقليدا معينا على حســاب الآخر، ودون أن يطغوا على مقدسات ما حقه التقديس، ودون أن يحاولوا الخلط بين ما هو مطلق وما هو نسبي. فكل الأديان، كما أكده سيد حسين نصـــر، "إنمـــا هـــي الطـــرق الموصلـــة إلى القمة الواحدة."[٢]

---

[١] لقد اعتبر باريندر أن فريتجوف شوون يمثل الفكرة التوفيقية من الأوساط الأكاديمية، انظـــر: Parrinder, Geoffrey, *op. cit.*, p 79

[٢] Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*, p 293

الفصل الثالث

أبعاد ونتائج التعددية الدينية

أبعاد ونتائج التعددية الدينية

إن حصر نظريات التعددية الدينية في تلك الاتجاهات الأربعة المذكورة في الفصل السابق ربما كان فيه شيء من التبسيط بشكل ملموس وملحوظ، حيث تم هناك إهمال لأمور كثيرة وتحوير لبعضها الآخر. فظاهرة التعددية الدينية في حقيقة أمرها، طبعا، ليست على نحو ما صورناه من البساطة، وإنما هي معقدة جدا. ولكننا إذا ما أردنا جد التفكير وحق النظر في أمرها كظاهرة من الظاهرات الحياتية في عالمنا الواقعي، ثم محاولة العمل على تشريحها وتحليلها وإدراك أبعادها ونتائجها ثم تحديد الموقف اللازم إزاءها بصورة دقيقة وفعّالة، فإن اللجوء إلى نوعٍ مّا من الخريطة المبسّطة للحقيقة، وإلى نظريات وأفكار ونماذج، ليس فقط مما يُستساغ به منطقيا بل مما لا يُستغنَى عنه منهجيا أيضا. فبدون مثل هذه البِنَى الفكرية لم يكن هناك سوى ما سماه صاحب الفلسفة البراجماتية، وليم جيمس، "a bloomin' buzzin' confusion" (التشويش أو الضجة المضطربة المزدهرة)،[١] فلا يفهم منها شيء سوى الضجة نفسها.

يؤكد صمويل ب. هانتينغتون (Samuel P. Huntington) ذلك الأمر في كتابه الأكثر إثارة للجدل والرد: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي) قائلا:

---

[١] Quoted in Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: A Touchstone Book, [1996] 1997), p. 29

إن النماذج أو الخرائط المبسّطة ضرورية بالنسبة للتفكير والعمل الإنسانيين. . . . فنحن نحتاج إلى النماذج، صريحة كانت أم ضمنية، لكي نتمكن من:

١. تنظيم الحقيقة وترتيبها إجمالا
٢. فهم العلاقات السببية بين الظاهرات
٣. التوقّع والتكهّن بالتطورات المستقبلية
٤. تمييز ما هو مهم عمّا دونه، و
٥. التبيّن للطرق التي لا بد أن ننتهجها لتحقيق أهدافنا.

. . . وبالجملة، فإننا نحتاج إلى خريطة تصور الحقيقة وتبسّطها بطريقة من شأنها أن تخدم أهدافنا.[١]

وإذا أمعنا النظر إلى الخريطة المبسّطة لظاهرة التعددية الدينية --كما تبينت في مفهومها السابق ذكره في الفصل الأول وكما تمثلت في اتجاهاتها السابق تفصيلها في الفصل الثاني-- بعين ثاقبة ناقدة واعية موضوعية، لَنجد أنفسنا مندهشة اندهاشا شديدا أمام مجموعة من المسائل والقضايا البالغة الخطورة على الإنسان وحياته الدينية عموما. فمن هذه المسائل، التي ترتبت على نظريات التعددية الدينية، ما يتعلق بالقضايا النظرية والإبستيمولوجية والمنهجية، ومنها ما يتعلق بالقضايا العقائدية أو الثيولوجية، ومنها ما يتعلق بحقوق الإنسان الأساسية -الحرية الدينية، الأمر الذي أدى بنظريات التعددية الدينية في نهاية الأمر إلى العجز الكامل حتما عن أن تدافع عن نفسها أمام سؤال هام وخطير ألا وهو حول ما إذا كانت هي الأخرى في الحقيقة تمثل معضلة أو مشكلة جديدة ذاتها في ظاهرة التعددية الدينية على نحو ما سنرى في مباحث هذا الفصل، بدلا من أن تكون حلا شافيا مقنعا لمشكلة التعارضات والصراعات والاختلافات بين الأديان على حد مزاعم أصحابها.

---

[١] المصدر السابق، ص ٣٠-٣١.

وفي هذا الفصل، أحاول أن أقف على هذه المعضلة الشائكة التي قد التبست كثيرا على أذهان كثيرمن الناس، خاصة العوام وغير المتخصصين منهم، باحثا عن الآثار المترتبة على نظريات التعددية الدينية أوأبعادها ونتائجها المنطقية المتعددة التي كان من أبرزها وأخطرها على الإطلاق –ومن هنا اخترتها لتكون عناوين مباحث هذا الفصل ومحاوره، القضاءُ على الأديان أولا، والتعدديةُ الشكلية ثانيا، وتهديدٌ لحقوق الإنسان ثالثا. ولكن، قبل أن نشرع في تفصيل هذه المباحث والمحاور، أود أن أؤكد من البداية وأنبّه إلى أن أية محاولة للوقوف على هذه الأبعاد والنتائج ومناقشتها مناقشة علمية جادة تقتضي منا أن نستوعب كل ما من شأنه أن يوصلنا إلى الفهم الصحيح الكامل غير الاختزالي لمصطلحي "الدين" و"التعددية" على حدة، ومن ثَمّ مصطلح "التعددية الدينية" بالتركيب ذاتها، من معارف وعلوم إنسانية مختلفة، كمثل علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس والسياسة. وذلك لأن كل المشاكل والمعضلات التي نحن بصدد مناقشتها إنما جاءت ونشأت، فيما أعتقد، نتيجة غياب الفهم الصحيح والكامل أو الاختزالي، أو الفهم الذي يمكن أن نصفه على وجه التحديد بأنه "علماني"، لهذا المصطلح أولا بأول. ومن هنا كانت الأهمية البالغة، بل الحاجة الملحّة أو الضرورية، لإعادة النظر في مفهوم مصطلح "التعددية الدينية" من جديد من خلال الأُطُر المعرفية والعلمية الأوسع والأشمل وفي نفس الوقت الأكثر تدعيما بالحقائق الواقعية.[1]

---

[1] أنا مع الأخ الدكتور عدنان أصلان في كتابه الذي أشرت إليه كثيرا فيما سبق والذي استفدت منه شيئا كثيرا في إعداد هذه الرسالة. حيث يقول بأن المفردات والمفاهيم الدينية الشائعة والمتداولة اليوم، والتي نشأ معظمها داخل سياق البيئة العلمانية الليبرالية وفي إطار المثل والقيم التنويرية الغربية، هي السبب الأساسي والرئيسي للأخطاء و عدم الدقة والضبط في فهم المصطلحات والمعتقدات والأعمال أو الممارسات الدينية للأديان غير المسيحية. ومضى قائلا:

. . (T)he religious vocabulary of today, most of which *has* been produced within the atmosphere of the secular liberal values of post-Enlightenmem West, is the prime cause of any misunder*standing* and misrepresentation of religious terminologies, beliefs and practices [other than Christianity] (Aslan, Adnan, *op. cit.*, p. 61)

وهذه الأفهام الخاطئة بطبيعة الحال تورث، بدورها، الأخطاء والمشاكل الباهظة عند التطبيق.

لقد تكاثرت البحوث والدراسات الحديثة التي أجريت لمعالجة القضايا الدينية، وموضوع الدين بصفة خاصة، من وجهات نظر مختلفة في شتى المجالات المعرفية والعلمية الإنسانية واللاهوتية،[١] فتكاثرت عندنا، بالتالي، المعلومات والمصادر العلمية مما تساعدنا أكثر على القيام بهذه المهمة على أحسن وجه وأكبر درجة من الدقة والقرب إلى الحق والصواب. وبالطبع، هذه المواد العلمية الحديثة مهمة جدا، بل ضرورية ولا يُستغنى عنها نظريا ومنهجيا، خاصة لأن نظريات التعددية الدينية بشكل عام هي ظاهرة جديدة لم تظهر إلى الوجود إلا في العصر الحديث كما أثبتناه فيما سبق. فكان من الأجدر والأنسب، بل ومن الضرورة، منهجيا ومنطقيا أن ندرس ونناقش هذه النظريات وأبعادها ونتائجها في ضوء ما توصلت إليه تلك الدراسات والبحوث العلمية الحديثة.

وفيما يتعلق بقضية مفهوم مصطلح "التعددية الدينية"، فإن أول وأهم ما يجب أن تتوجه إليه أنظارنا الواعية والثاقبة هو كيف تم عند هؤلاء "التعدديين" تعريف مصطلح "الدين" ثم "التعددية" بعد ذلك. وكما لاحظنا في الفصل الأول من هذه الرسالة أن مفهوم الدين عندهم بصفة عامة قد تمت صياغته تحت وطأة هيمنة العلمانية الليبرالية والوضعية المنطقية الغربية التي ترفض بشدة كل أنواع الميتافيزيقيات حيث لا يمكن إثباتها في التجربة. فاعتبر هولاء أن الدين هو "استجابة إنسانية" (human response) أو ما عبر عنه العلماء كثيرا، سواء في مجال مقارنة الأديان أو فلسفة الدين أو علم الاجتماع أو الانثروبولوجيا أو علم النفس، بمصطلح "التجربة الدينية" (religious experience)[٢] نافين

---

[١] لقد لاحظت من خلال تصفح كثير من هذه البحوث والدراسات العلمية الحديثة أن قضية تعريف الدين تمثل أكثر القضايا التي توجه إليها اهتمام الباحثين والدارسين في هذه المجالات. فمعظم هؤلاء الباحثين والدارسين لم يبدؤا كتاباتهم إلا وتطرقوا إلى تعريف الدين أو مناقشة تعاريفه الموجودة من أجل التوصل إلى تعريف مناسب عندهم.

[٢] لقد شاع في الغرب اعتبار الدين بأنه داخل في إطار التجربة الإنسانية أو هو التجربة الدينية. فظهر استعمال مصطلح "التجربة الدينية" (religious experience) كثيرا في كتابات ومؤلفات العلماء المتخصصين في علم مقارنة الأديان وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس منذ أوائل القرن العشرين، كما ورد أيضا استعمال هذه العبارة كثيرا عنوانا لكتبهم، وعلى سبيل المثال:

James, William, *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature* (Harmondsworth: Penguin Books, [1961] 1982), Wach, Joachim, *Types of Religious Experience:*

نفيا تاما أن يكون الدين جاء من عند الإله أو الذات العليا. وهذه الحقيقة تظهر بكل وضوح في الخصائص الأربع التي وضعها يوخيم واخ (Joachim Wach) (١٨٩٨–١٩٥٥) في كتاب له بعنوان *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian* (أنواع التجربة الدينية: المسيحية وغير المسيحية) لتحديد مفهوم التجربة الدينية التي، في نظره، هي ما يسمى "الدين" نفسه.[١] كما أنها هي الحقيقة التي أكدها براودفوت في كتابه *Religious Experience* (تجربة دينية) حين يقول:

> إن التحول إلى التجربة الدينية كان يدفعه الهدف والرغبة، بشكل واسع، في تحرير العقائد والممارسات الدينية من الاعتماد على المعتقدات الميتافيزيقية والأنظمة الكنسية، وتأسيسها (فقط) على التجربة الإنسانية (الشخصية).[٢]

فلا يستغرب، إذن، أن يخلصوا إلى القول بتساوي الأديان جميعا تساويا تاما منكرين تفوّق بعضها على الآخر، الأمر الذي قد أوقعهم -خاصة المسيحيين منهم- في ورطة كبيرة وخيار صعب وحيرة عظيمة شديدة جدا حول تساؤلات عما إذا كانت المسيحية والأديان البدائية والوثنية الهمجية متساوية تماما. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن هذا المفهوم قد تم اختزاله وحصره في دائرة ضيقة جدا وفي جانب خاص من جوانب حياة الإنسان المتعددة، بحيث لم يتناول ولم يشمل إلا الجانب الشخصي والروحي فقط ولم يصدق إلا على علاقة الإنسان بربه أو بالحقيقة العليا أو الشيء المقدس فحسب. ولكن الذي يطرح نفسه سؤالا بالغ الأهمية والخطورة هو هل هذه العلاقة الشخصية بالشيء المقدس الماورائي تؤثر في الإنسان من جهة حياته الشخصية والاجتماعية معا أم لا؟ وهل هذه العلاقة الشخصية

Christian and Non-Christian (Chicago The University of Chicago Press, [1951] Third Impression 1965), Hook, Sidney (ed), *Religious Experience and Truth: A Symposium* (New York New York University Press, 1961), Smart, Ninian, *Religious Experience of Mankind* (New York: Charles Scribner's Sons, [1969] Twelfth Impression 1982), Proudfoot, Wayne, *Religious Experience* (Berkley, Los Angeles and London: University of California Press, 1985)

[١] انظر: Wach, Joachim, *op. cit*, pp. 32-3, 35.

[٢] Proudfoot, Wayne, *op. cit.*, p. xiii. وإليكم النص الإنجليزي:

> The turn to religious experience was motivated in large measure by an interest in freeing religious doctrine and practice from dependence on metaphisical beliefs and ecclesiastical institutions and grounding it in human experience

تضبط سلوك الإنسان وتصرفاته الفردية والجماعية معا أم لا؟ هنا، وقع هؤلاء كذلك في مأزق ليس بإمكانهم أن يفروا منه إطلاقا، ولا بوسعهم إلا أن يقروا بالحقيقة الواقعية مثبتين وجود هذه الآثار إثباتا مؤكدا.

فقد أكدت البحوث والدراسات الحديثة التي قام بها العلماء في المجالات العلمية المختلفة هذه الحقيقة والآثار أيما تأكيد. مثلا الفيلسوف جيورج سانتايانا (George Santayana)، من الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين، يقول في الخاتمة لكتاب له بعنوان *Reason in Religion* (العقل في الدين): "إن الدين الحق كله إنساني وسياسي، كما هو دين العبرانيين والرومان والإغريقيين."[١] والأستاذ يوخيم واخ، من فحول علماء مقارنة الأديان المعاصرين، قد استنتج من دراسته المقارنة لأشكال التعبيرات والمظاهر للتجربة الدينية في كل أنحاء العالم، بأن هناك تشابها عجيبا في البنية والتركيب، مفاده أن الإنسان في كل زمان ومكان يشعر بحاجة إلى التعبير عن تجربته الدينية في ثلاث طرق: الأولى نظريا أو فكريا (conceptually or intellectually)؛ والثانية عمليا أو تطبيقيا (practically)؛ والثالثة اجتماعيا (sociologically). وهذه الظاهرة في نظره هي من الظاهرات الشائعة والعالمية في كل الأديان.[٢] والأستاذ نينيان سمارت، من علماء مقارنة الأديان أيضا، قد قام بتشريح الأديان وتحليلها تحليلا دقيقا في كتاباته المتعددة حيث أكد فيها أن الدين أو المقدس له "جوانب" (dimensions) مختلفة، لم تقتصر على الجوانب الاعتقادية والعبودية الشخصية فقط وإنما تشمل الجوانب الأخلاقية والشرعية القانونية والتنظيمية الاجتماعية أيضا. وقد اتضح ذلك بجلاء شديد في كتابه الذي أفرده بصفة خاصة لمعالجة هذه القضية بعنوان يحمل هذه العبارة نفسها، يعني *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of*

---

[١] Santayana, George, Reason in Religion (New York. Collier Books, 1962), p 188. وإليكم النص الإنجليزي:

"True religion is entirely human and political, as was that of the ancient Hebrews, Romans, and Greeks."

[٢] Wach, Joachim, *op. cit.*, p 34.

the World's Beliefs (جوانب المقدس: تشريح لمعتقدات العالم).[1] والأستاذ كليفورد غيرتز، من علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين المعاصرين، كذلك يؤكد شمولية الدين لجوانب حياة الإنسان. وذلك كما يتبين صراحة في تعريفه للدين في مقالة له بعنوان: 'Religion as a Cultural System' (الدين كنظام ثقافي)،[2] حيث يقول في هذا التعريف الذي وصفه مارتي بأنه جديد،[3]

> إن الدين هو (١) نظام للرموز التي تقوم بمهمة (٢) إنشاء الحالات النفسية والدوافع القوية والشاملة والدائمة أو طويلة الأثر في الإنسان عن طريق (٣) صياغة التصورات عن نظام عام للوجود و (٤) إلباسها بهالة من الحقيقة (٥) تجعل هذه الحالات النفسية والدوافع تبدو واقعية منقطعة النظير.[4]

فمن الملاحظ أن هذا التعريف، إلى جانب تأكيده لشمولية الدين لجميع جوانب حياة الإنسان المختلفة —ومن هنا فهو "كُلّياني" (totality)، فإنه في الحقيقة قد وسّع مفهوم

---

[1] Smart, Ninian, *Dimension of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* (London HarperCollins Publishers, 1996). وفي الحقيقة، لقد بين الأستاذ نينيان سمارت هذه الجوانب بإيجاز في كتابه المعنون: *The Religiuos Experience of Mankind* (1969) (انظر هذا الكتاب، من الصفحة ١٨ إلى الصفحة ٢٥ من الطبعة ١٩٨٢، ومن الصفحة ٣ إلى الصفحة ٨ من الطبعة ١٩٩٦). وقد أصبحت جوانب المقدس هذه نموذجا ومنهجا عنده للنظر إلى الأديان. وهذه الحقيقة نراها واضحة في كتاب حرره مع ريتشارد د. هيخت، انظر:
Smart, Ninian, and Hecht, Richard D (eds), *Sacred Texts of the World: A Universal Anthology* (Macmillan Publishers Ltd., 1982)

[2] هذه المقالة طبعت لعدة مرة في عدة كتب. فنجدها مثلا في:
Lessa, William A., and Vogt, Evon Z (eds.), *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* (New York, Philadelphia, San Fransisco, London: Harper & Row Publishers, Fourth Edition 1979), pp. 78-89, also Hicks, David (ed.), *Ritual & Belief: Readings in the Anthropology of Religion* (Boston, Bangkok, London, New Delhi, Singapore, Toronto McGraw-Hill College, 1999), pp. 11-34

[3] طبعا، جديد هنا بالنسبة لعصرنا الحاضر العلماني. انظر: Marty, Martin E , *op. cit.*, p 21.

[4] Geertz, Clifford, 'Religion as a Cultural System,' in Lessa, William A , and Vogt, Evon Z. (eds), *op. cit.*, pp. 79-80; and in Hicks, David (ed), *op. cit.*, p 13. والنص الأصلي الإنجليزي هو:

> (A) religion is: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.

الديـــن لكيلا يشمل ما يعرف بالأديان المقننـــة (institutionalized religions) فحســـب، ولكن كل فلسفات الحياة والنظرات العالمية (*weltanschauungs*, worldviews) أيضا مـــن الأيديولجيات العلمانية الحديثة،[١] مما يزيد الأمر تأكيدا بطبيعة الحال مـــن أن فكـــرة ثنائيـــة الحقيقة: الدين–المقدس–الفردي أو الشخصي في مقابلة الدولة–الدنيوي–الجماعي ليســـت وجيهة وصائبة. بل ومن علماء السياسة الغربيين الآن من يتساءل عن وجاهـــة وصـــواب هـــذه النظرة أو الفكرة قائلا بأن هذه الثنائية، في ضوء الـــبراهين والحقـــائق والتطـــورات السياسية والاجتماعية المعاصرة، يتعذر الدفاع عنها.[٢]

وإن مصطلح "التعددية"، بعد كل هذا، قد تطور –أو بتعبير أصـــح، قـــد تغـــير– مفهومه في الغرب في عصرنا الحاضر ليصبح قريبا من مدلول "الديموقراطية" أو مساويا لـــه تماما، يعني تأكيد الحرية والتسامح والمساواة وجودا وشرعا والتعايش السلمي، كما رأينـــا فيما سبق. فهذا المفهوم الغربي الحديث الذي يبدو في الظاهر أنه في أقصى درجـــة مـــن التسامح، فإنه في الحقيقة قد طغى على هوية وحقوق الآخرين، حيث لايتركهم إلا، كمـــا يقول باحث ومفكر إسلامي معاصر –د. محمد عمارة، "اللحـــاق بـــالغرب حضاريـــا .. وفكريـــا .. والتخلي عن التاريخ الخاص، والحضارة الخاصة والمرجعية الدينية والفكريـــة [الخاصة]..."[٣]

لقد بدأ العلماء والمفكرون في الغرب مؤخرا يدركون هذه الحقيقة واعين بشـــكل متزايـــد بأن فكـــرة "التعدديـــة" هي خاضعـــة لأكثر من فهـــم، ولا بـــــد أن تكـــون كذلك. يقول John O. Voll في مراجعته لكتـــاب حـــرره John D'Arcy May بعنـــوان

---

[١] لقد تناولنا شيئا من الكلام عن توسع مفهوم الدين ليشمل الأيديولوجيات العلمانية الحديثة في الفصل الأول.

[٢] انظر على سبيل المثال لا الحصر:

Crapsey, Algernon Sidney, *Religion and Politics* (New York. Thomas Whittaker, 1905), *passim*, and Cochran, Clarke E , *Religion in Public and Private Life* (New York and London Routledge, 1990), *passim*

[٣] عمارة، د. محمد، "التعددية .. الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية،" في مجلة **الجامعة الإسلامية**، لندن، العدد الثاني، السنة الأولى، (نيسان–حزيران ١٩٩٤م / شوال–ذو الحجة ١٤١٤هـ)، ص ٦٧.

(التعدديـــة *Pluralism and Religions: The Theological and Political Dimensions* والأديان: الجوانب اللاهوتية والسياسية): "إن هناك وعيا متزايدا بأن فكـــرة "التعدديـــة"، الـــتي هي في قلب المناقشات المعاصرة، هي ذاتها خاضعة للمفـــاهيم المختلفـــة."[١] وهـــذا الكتـــاب المشتمل على عدد من المقالات التي كتبها العلماء المختلفون، افتتح بتســـاؤلات حول ضرورة الاعتبار بهذه المفاهيم المختلفة المتنوعة للتعددية. وذلك حين يقول هذا المحرر:

إنها لَبداية للبزوغ في أوساط اللاهوتيين الغربيين بأن هناك احتمال وجـــود نماذج بديلة لمفهـــوم التعددية تتجذر في الثقافات أو الحضارات والأديان الأخرى. هل يجب علينا أن نعتـــبر ليـــس فقـــط بتنـــوع أو تعدد الأديان ولكن بتنوع أو تعـــدد التعدديـــة أيضـــا؟ وهل يجب علينـــا الآن أن نتعـــوّد على طـــرح سؤال 'whose pluralism' (تعدديـــة مَـــن) بالإضافـــة إلى 'which religion' (أيّ دين)؟.[٢]

فمثل هذه التساؤلات بطبيعة الحال لا بد أن تطرح نفسها وأن تظهـــر بنفســـها في السطح بمجرد أدنى نظر إلى المفهوم المعجمي للمصطلح على نحو ما ذكرناه سابقا. ذلك لأن مقتضى التعددية، كما يقول الأستاذ عمارة، "هي تنوّع مؤسس على تميّز وخصوصيـــة"[٣] بكل معنى الكلمة. ومن هنا، يقول A. Nickles (أ. نيكلس) بأن المجتمع لا يكون "مجتمعـــا تعدديا" بمجرد عبارة عن مزيج من الوحدات المختلفة، وإنما هو لا بد أن يكون:

(١) هناك يتعايش أكثر من دين، أو فلسفة، أو نظرة عالميـــة (*weltanschauung*) تكـــون في علاقة الصراع (في مفهوم غالتونغ –Galtung)، (٢) هناك نوع ما من الاعتراف مـــن قِبـــل جميـــع الأحزاب المعنية بأن التعارضات أو الاختلافات الأساسية فيما بينهم موجـــودة، و (٣)

---

[١] انظر مقالة مراجعة John O. Voll هذه في الجورنال:
Islam and Christian-Muslim Relations, Vol. 10, No. 2, July 1999, pp. 237-9

[٢] May, John D'Arcy (ed.), *Pluralism and Religions: The Theological and Political Dimensions* (London. Cassell, 1998), p. 1. وإليكم النص الأصلي الإنجليزي:

> It is beginning to dawn on Western theologians that there may be alternative models of pluralism with roots in other cultures and religions. Must we reckon not only with varieties of religions but also with those of pluralism? Must we now get used to asking 'whose pluralism' as well as 'which religion?'

[٣] عمارة، د. محمد، المقالة السابقة، ص ٦٧

هناك، رغم ذلك، نوع ما من الوعي بأن تعايش هذه التعارضات أو الاختلافات له قيمة إيجابية بالنسبة للمجتمع ككل، ولكل وحدة من الوحدات المجموعة فيه.[١]

في ضوء ما سبق ذكره من الأقوال والآراء والبراهين يتأكد لدينا من جديد أن "التعددية الدينية" بالمفهوم الذي ابتدعه هؤلاء التعدديون، يعني أن الأديان كلها سواسية، يتعذر الدفاع عنها، ولا يمكن تطبيقها في الواقع تطبيقا كاملا بدون أن تطغى على حق من حقوق الوحدات أو الأحزاب المتحدة في نظامها والمستظلة تحت ظلها. وإذا تقرر هذا فإننا نستطيع الآن أن نقف على أبعاد ونتائج التعددية الدينية.

---

[١] Nickles, A., 'A Religion in A Pluralist Society,' in Pobee, J. S. (ed.), *Religion in A Pluralistic Society* (Leiden: E. J. Brill, 1976), p. 157. وأما النص الإنجليزي فكما يلي:

> Pluralistic society is one in which: (i) there co-exist more than one religion, philosophy or weltanschauung, which are in a relationship of conflict (in Galtung's sense), (ii) there is some degree of recognition by all the parties concerned that a fundamental incompatibility between them exists, and (iii) there is nevertheless some degree of awareness that this co-existence of incompatibilites is of positive value, both to the community as a whole, and to each of the included organisms in themselves.

١- القضاء على الأديان

ربما يبدو للبعض لأول وهلة أن في هذا العنوان الجانبي شيئا من المبالغة والتضخيم، بل والتصنّع والتكلف والتشاؤم في نفس الوقت، لما فيه من عدم الاتساق والانسجام مع ظاهر الحقيقة الفعلية والبعد عن واقع الحياة الجارية حاليا في بلاد تحترم القيم والمثل الديموقراطية، بما فيها التعددية الدينية، وترفع من شأنها وتُعلّم العالم أجمع بها وتسهر عليها وتجاهد من أجلها، ألا وهي أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية. فقد أصبح أمرا مألوفا ومشهودا عيانا في هذه البلاد حاليا أن يعيش مسيحي وفي جواره مسلم أو يهودي أو هندوكي أو بوذي أو لا ديني أو ملحد أو لاغنوصي، وكذلك العكس، في جو مليئ بالحرية التامة والتسامح والاحترام المتبادل. أجل، لندرس القضية عن قرب وروية وبهدوء بعيدين عن الهوى والانفعال لكي نتمكن من الوصول، بأكبر قدر من الحيدة أو الموضوعية،[١] إلى

---

[١] لا تكاد توجد الحيدة أو الموضوعية المطلقة. فهي أمر نسبي جدا، بل حتى هؤلاء الذين ادعوا ونادوا بها، وخاصة المتخصصين في مجال الدراسات الحديثة الأديان بمنهجيها الأساسيين: التاريخي والظاهراتي، فإن دراساتهم في الحقيقة بعيدة كل البعد عن روح هذه الموضوعية، لأنها، عند التحقيق، ليست إلا تطبيقات عملية للقيم والمثل التي يؤمنون بها، ألا وهي العلمانية. وظلت العبارة التي يرددونها دائما، بحق: "descriptive or value-free oriented study" (الدراسة الوصفية أو المتحررة عن القيم الذاتية)، شعارا فارغا دون فحوى. وفي الحقيقة، إنني لست وحيدا في هذا الرأي، فهناك من شاركني في هذا من العلماء الغربيين المتخصصين في مجال مقارنة الأديان أو الدراسات العلمية للأديان، وهو ج. إي بارنهارت (J A Barnhart) من جامعة تيكساس الشمالية الحكومية. انظر:

Barnhart, J A , *The Study of Religion and its Meaning* (The Hague, Paris, New York: Mouton, 1977), especially chapter 5A (The myth of the neutral point of view), pp 63-4

الحق والصواب ومن التمييز بين ما هو يبدو في المظهر والسطح وما هو يجري في الحقيقة والواقع.

إن ما عبر عنه باحث ومفكر سياسي أمريكي، صمويل ب. هانتينغتون، بصدام الحضارات أو تضاربها (The Clash of Civilizations)، أعتقد أنه، وإن تنوعت واختلفت بل وتضاربت أقوال وآراء العلماء والباحثين في تحديد الموقف منه، فهو صحيح إلى حد كبير لما فيه من الواقعية التاريخية والاجتماعية والسياسية في حياة الأمم على مر الأزمان والعصور.[١] وصدام الحضارات هو بشكل عام صدام الأديان، لأن الدين في نظره هو الذي يحدد أساسا هوية حضارة وذاتيتها.[٢] ومنطق الصدام والصراع يحتم دائما وجود الحرص الشديد والطموح عند كل فريق على الغلبة على الآخر والسيطرة عليه في كثير من الأحيان، بل وعلى القضاء عليه وإفنائه وإبادته في بعض الأحيان الأخرى. فكما أن الدين على اختلاف أنواعه –المعترف بإله وغير المعترف بإله، يتمتع بميزة الكُلّيانية (totality)، فإن الحضارة تتمتع بهذه الميزة كذلك.[٣] وهذه الميزة دائما أو في أغلب الأحوال تتبعها الميزة الأخرى وهي "المطلقية" (absolutism). فإذا كانت حقيقة الأديان كلها هكذا حالها، فكيف يمكن أن يتعايش بعضها مع بعض، في أمن تام واحترام متبادل دون أدنى خوف من اغتصاب أو كبح أو مصادرة حق من حقوقه، تحت نظام يتخذ التعددية الدينية، حسب ما فهمه التعدديون، أو الديموقراطية أساسا لسياسته؟ وللأسف الشديد، هذا السؤال لم يجد –ولن يجد أبدا– جوابا حاسما يضمن لذلك إلا ولاء كلاميا (lip service) وادعاء

---

[١] للتوسع في تفاصيل نظرية صمويل ب. هانتينغتون في هذه القضية، انظر: Huntington, Samuel P., *op. cit.*

[٢] المصدر السابق، ص ٤٧.

[٣] الأستاذ هانتينغتون يرى أن الحضارة هي كليانية (A civilization is a totality)، التفاصيل، انظر المصدر السابق، ص ٤٠–٤٨.

يدون بينة فقط، الأمر الذي حدا ببعض المتخصصين في علم السياسة إلى اعتبار الديموقراطية، بما فيها التعددية، أشبه باليوطوبيا (utopia) أو الفكرة الوهمية.[١]

إن الظاهرة التي نشاهدها اليوم والحقيقة الجارية بالفعل في الدول التي تدعي بتمسكها والتزامها بالمثل والقيم الديموقراطية وبالأصول التعددية، وفي الولايات المتحدة الأمريكية وأوربا الغربية خاصة، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حتى الآن لخير شاهد على صحة ما قدمناه. على الأقل، هذا صحيح إلى حد كبير فيما يتعلق بالإسلام والمسلمين من قضايا، حيث إنهم أُرغِموا -ويُرغَمون- على أن يلحقوا بالغرب تماما وأن يتخلوا عن انتمائهم الديني وعن حقوقهم الدينية، ولو على أبسط صورها مثل تعبير ذاتية المرأة المسلمة بالحجاب في بعض المدارس الحكومية والمشاغل العامة حيث تم منع ذلك بقرار المحكمة الحكومية بحجة "حماية الدوائر العامة العلمانية من أي تدخل ديني"، كما حدث

---

[١] انظر: Furet, Francois, 'Democracy and Utopia,' in *Journal of Democracy* (Washington), Vol 9, No 1, January 1998, pp. 65-79. ومضى قائلا:

Democratic society is never democratic enough, and its supporters are more numerous and more dangereous critics of democracy than its adversaries Democracy's promises of liberty and equality are, *in* fact, unlimited. In a society of individuals, it is impossible to make liberty and equality reign together or even to reconcile the two in a lasting way

A century and a half ago, one of the best minds of French liberalism, Charles de Remusat, explained how the congenital instability of liberal democracy is a consequence of the limitless vistas that it makes available to the human imagination.

. Thus the modern world is a place that is particularly sensitive to the claims of utopia (*Ibid.*, p. 66)

(إن المجتمع الديموقراطي لم يكن ديموقراطيا على المستوى المطلوب. وإن أنصاره هم أكثر وأخطر المنتقدين على الديموقراطية بالنسبة لخصومه. وإن ما بشرت به الديموقراطية من حرية ومساواة، في الحقيقة، غير محدود. وفي مجتمع الأفراد، لا يمكن أن تسود فيه الحرية والمساواة معا، بل ولا أن يتم التوفيق بينهما بصفة دائمة.

لقد قام أحد كبار الليبرالية الفرنسية، شارلز دو ريموسات، قبل القرن والنصف، ببيان كيف أن عدم الاستقرار الطبيعي للديموقراطية الليبرالية هو نتيجة منطقية لعدم محدودية التصورات الذهنية التي قدمتها إلى مخيلة الإنسان.

. . . . ومن هنا، فإن العالم الحديث هو المكان الحساس جدا لدعاوى اليوطوبيا).

مـــراوا في فرنسا والولايات المتحدة وكندا.[١] ومن هنا، فلا يســتغرب أن شـــاع إطـــلاق مصطلح "الأمركة" (Americanization) على هذه الظاهرة بين أوساط الباحثين والدارســـين في أواخـــر التسعينـــات من القـــرن العشريـــن، ومنهـــم إيفونـــي يزبيـــــك حـــداد و جون ل. إسبوسيتـــو كما ظهر جليـــا من عنـــوان الكتاب الذي قاما بتحريره، وهـــــو (مسلمون على طريق الأمركة) *Muslims on the Americanizaton Path?* ومن مقالة كل منهما فيه.[٢] فظاهرة "الأمركة" هذه إن دلت على شيء فإنما تدل على أمـــور ثلاثـــة علـــى الأقل: أولا، أن نظريات التعددية الدينية قد ثبت أنها، بدلا من أن تحـــترم الأديـــان كمـــا زعمـــه أصحابها، لا تتسامح معها بل ونزعت في أغلب الأحـــوال إلى القضـــاء عليهـــا. وثانيـــا، أنها بدلا من أن تكون محايدة كما تزعم، قد تحولت إلى "نظرة للعالم" (worldview) بل وإلى "دين"، لها مثل ما عند الدين من ميزات وخصائص: الكليانية والشمولية والمطلقيـــة والمقصورية أو الانحصارية. وثالثا، أن التعددية تفترض دائما وجود ما سماه مارتين إي. مارتي

---

[١] تفاصيـل القضايا والمشاكل التي واجهها المسلمون في الغرب عموما وفي أمريكا الشمالية خصوصا، انظر على سبيل المثال، المقـــالات المجموعة في:

Haddad, Yvonne Yazbeck, and Esposito, John L. (eds.), *Muslims on the Americanizıon Path?* (Oxford, New York, Karachi, Toronto: Oxford University Press, [1998] 2000)

وفيما يتعلق بقضية الحجاب خاصة، انظر القسم الثاني من هذا الكتاب، وهو 'North American Pluralism and the Challenge of the Veil' (التعددية الأمريكية الشمالية وتحدي الحجاب) حيث يضم ثلاث مقالات: أولاهـــن كتبتهـــا كاثلين مور (Kathleen More) بعنوان: 'The *Hijab* and Religious Liberty: Anti-Discrimination Law and Muslim Women in the United States'، وهي من الصفحة ١٠٥ حتى الصفحة ١٢٧؛ والمقالة الثانية كتبها إسماعيل شاكري (Esmail Shakeri) بعنـــوان: 'Muslim Women in Canada. The Role and Status as Revealed in the Hijab Controversy' وهي من الصفحة ١٢٩ حتى الصفحة ١٤٤؛ والثالثة كتبتها كارول أنواي (Carol Anway) بعنوان 'American Women Choosing Islam' وهي من الصفحة ١٤٥ حتى الصفحـــة ١٦٠. وسنتكلم عن هذه القضية بشيء من التفصيل فيما بعد إن شاء الله.

[٢] فالأستاذ جون ل. إسبوسيتو (John L. Esposito) كتب في هذا الكتـــاب مقالـــة تمهيديـــة بعنـــوان 'Muslims in America or American Muslims' (مسلمون في أمريكا أو مسلمون أمريكيون) من الصفحة ٣ إلى الصفحـــة ١٥، والأستاذة إيفوني يزبيك حداد (Yvonne Yazbeck Haddad) كتبت فيه مقالة بعنوان 'The Dynamics of Islamic Identity in North America' (ديناميات الذاتية الإسلامية في شمال أمريكا) من الصفحة ١٩ إلى الصفحة ٤٦.

"a host culture" (حضارة مضيفة)[١] تقوم بضيافة وتضييف الحضارات الضيوف. ولهـــذا، فإن نظريات التعددية الدينية في هذه الحالة بلا شك قد قامت بدور الحضارة المضيفـة عـن وعي أو لا.

ولما كانت نظريات التعددية الدينية لم تحسن دورها في الضيافة والتضييف، ولا يتوقع منها أصلا أن تقوم بهذا الدور الشريف، فإن تعيينها نفسها للقيام به وممارستها فعلا لهـــذه المهمة وللحكم بطبيعة الحال قد ألحقت بالأديان الأخرى ويلات وأضرارا جســيمة، كمـا أسفرت عن نتائج وخيمة، وهي إما العلمانية وإما الإلحادية وإما اللاغنوصية أو اللاأدرية، أو كلها معا، حيث تؤدي كلها في النهاية إلى القضاء على الأديان عامة. وهذه النتائج الـثلاث هي التي ينطلق إليها اهتمامنا ونتحدث عنها فيما يلي.

أ- العلمانية

لا يدوركلامنا هنا كثيرا حول ماهية العلمانية إلا بقدر ما يخدم موضوع الدراســة. وبــدلا مــن هذا، فإن دراستنا في هذا المبحث ستكون مركزة في محاولة كشف العلاقة بين العلمانية ونظريات التعددية الدينية بصفة خاصة. وكذلك المبحث التالي، الشكوكية. ولكن قبــل أن ندخل في تفاصيل هذا الكلام يجب التنبيه إلى أن العلمانية والشكوكية، بنوعيها: الإلحاديـــة واللاغنوصية أو اللاأدرية، إنما هي آثار من الآثار الكثيرة المترتبة على الاتجاهات التعدديـــة السابقة عامة، وليس بالضرورة أن تكون كل واحدة منها نتيجة لاتجاه معين علـــى ســبيل الترتيب. فهذه العلمانية مثلا ليس بالضرورة أن تكون نتيجة للاتجاه الإنســـاني العلمـاني بعينـــه أو الاتجاه العولمي بعينه، وإنما هي قد تكون نتيجة لكلا الاتجاهين وسائر الاتجاهــات التعددية معا من جانب معين، وهكذا.

---

[١] Marty, Martin E., *Religion & Republic: The American Circumstance* (Boston Beacon Press, 1987), p 35

وأول ما يفاجئنا ونحن في بداية الخوض في العلمانية كنتيجة من نتائج نظريات التعددية الدينية هو أيهما السبب والآخر المسبِّب أو أيهما يسبب ظهور الآخر، العلمانية هي السبب ونظريات التعددية الدينية هي المسببة أم العكس؟ طبعا، هذا التساؤل وجيه جدا، خاصة إذاما نظرنا إلى الخلفية التاريخية لظهور نظريات التعددية الدينية، يعني الجو العلماني والأيديولوجيات الليبرالية العلمانية السائدة في الغرب في العصر الحديث على نحو ما تحدثنا عنه في الفصل الأول. ولكننا إذاما نظرنا إلى القضية بتأن وعمق في إطارها الموسع، وهو المقصود هنا، فلا بد أن نجد، إضافة إلى ما سبق، الخط الفكري الأكبر الممتد والمتواصل بشكل واضح ملموس، وهو ما يمكن أن نسميه بـ"عملية العلمنة". فكانت نظريات التعددية الدينية على اختلاف اتجاهاتها إنما هي جزئية من جزئيات هذه العملية أو بل آلية من آلياتها. شأنها في هذه الحالة هو شأن التعددية السياسية (الدقرطة: democratization) والعولمة (globalization). فكلها نتائج وجزئيات أو آليات لعملية العلمنة معا في نفس الوقت. وإذا تبين هذا، فإننا نستطيع أن نفهم، ولو بشيء من الصعوبة، "العلاقة التلازمية والتبادلية والتآثرية" بين العلمانية ونظريات التعددية الدينية.

تظهر هذه الحقيقة بشكل واضح في آراء وأفكار التعدديين أصحاب الاتجاه الإنساني العلماني والاتجاه اللاهوتي العولمي. فالديانة الشعبية الفرانكلينية (Franklinian *Publick Religion*) والمائدة الجمهورية الجيمسية (Jamesian *Republican Banquet*) والإيمان المشترك الديوي (Deweyan *Common Faith*) والمدينة العلمانية الكوكسية (Coxian *Secular City*)، كل هذه الأفكار الممثلة للاتجاه الإنساني العلماني ما هي إلا أسماء مختلفة لحقيقة واحدة هي "عملية تحول محور الاتجاه قطريا في حياة الإنسان الفكرية والدينية –وفي سائر جوانب حياته الأخرى تَبَعًا– من ما وراء الطبيعة إلى الطبيعة، أو من الكائن فوق الوجود المادي إلى المادة، أو من الإله إلى الإنسان،" على نحو ما قدمنا ذكره في الفصل الماضي. وكذلك الأفكار والأطروحات الممثلة للاتجاه اللاهوتي العولمي، حيث إنها وإن تقنعت بأقنعة اللاهوتية والإيمان فهي في حقيقة أمرها قد غلبت عليها طبيعة

الناسوتية التي تمثل الجوهر الحقيقي للاهوتية العولمية التي سعى ولفريد كانتويل سميث[١] وجون هيك،[٢] الممثلان الأساسيان للاتجاه، جاهدَيْن إلى تطويرها وتحقيقها. ولا أدل على هذا مما قاله جون هيك نفسه بصراحة في كتاب له *God and the Universe of Faiths* (الإله وعالم الأديان) بأن علينا أن نؤسس "لاهوتية عولمية أو إنسانية" لمواكبة تَواصُل وتَجَدُّد ظاهرة التعددية الدينية.[٣]

أما الاتجاهان الآخران، التوفيقي والحكمة الخالدة، فلم تكن علاقتهما التآثرية بالعلمانية على مستوى ما سبق من المباشرة والوضوح، وخاصة الحكمة الخالدة التي تطمح، على حد مزاعم أصحابها، إلى أن تعيد للأديان طبيعتها المقدسة الكاملة المطلقة، بل وإلى أن تقاوم عملية العلمنة والعلمانية ذاتهما. ولكن النظرة المتأنية والعميقة في أفكار وأطروحات أصحاب هذين الاتجاهين وتحليلها تحليلا دقيقا تكشف لنا بجلاء مدى إسهاماتهما في تشجيع عملية العلمنة. على الأقل، يظهر ذلك في حركة أبي الهند الحديثة ومؤسس Brahma Samaj (المجمع الإلهي)، رام موهن راي، حيث كانت تنطلق من المبادئ والأفكار التي تمخضت في رحم البيئة التنويرية الغربية وتولدت منها، من النسبية والعقلانية والليبرالية وتساوي الأديان، وتتجه نحوها كما تقدم تحقيقه في الفصل الماضي.[٤] فهذا الرجل، وإن كان هندوكيا وهندي الأصل والنشأة، فإن نظرته إلى الأديان كانت متأثرة تأثّرا عميقا بالنظرة الغربية.[٥] فهذا الذي يقودنا إلى استنتاج بأن حركة البراهما ساماج لها دور ملموس في عملية العلمنة.

---

[١] انظر تفاصيل أفكاره والبراهين والحجج التي اعتمد عليها لتدعيم أوطروحاته، في الفصل الثاني من هذه الرسالة: من الصفحة ٦٥ إلى الصفحة ٧١.

[٢] انظر تفاصيل أفكاره والبراهين والحجج التي اعتمد عليها لتدعيم أوطروحاته، في الفصل الثاني من هذه الرسالة، من الصفحة ٧٢ إلى الصفحة ٨٤.

[٣] Hick, John, *God and the Universe of Faiths*, p. 106

[٤] انظر الصفحة ٨٩ إلى ٩٤ من هذه الرسالة

[٥] انظر: Smart, Ninian, *The Religious Experience of Mankind*, p. 181.

بقي أن ننظر إلى الأطروحات والأفكار الأخرى الممثلة لهذين الاتجاهين. إن فكرة تساوي الأديان التي اشترك فيها هذان الاتجاهان مع الاتجاهين السابقين هي وحدها، فيما أعتقد، تكفينا دليلا على أن دورهما، أو على الأقل تأثيرهما، في عملية العلمنة واضح بقدر يسترعي الانتباه. ذلك أن فكرة تساوي الأديان هذه تحمل في طياتها تساؤلات ومشكلات بل وتعارضات على كلا المستويين؛ النظري والتطبيقي العملي. فعلى المستوى النظري، إننا نعلم جميعا مما قد سبق تحليله ومناقشته آنفا أن هذه الفكرة لابد أن قد تم

فيها اختزال لمعنى الدين إلى ما سمي بالتجربة الدينية (religious experience). والتجربة الدينية، إلى جانب الغموض الذي يساور حول مدلولها،[١] لا تعني سوى ما جرّبه الإنسان أفرادا في حياته الدينية، أو ما يُدعى كثيرا بالتجربة الميستيكية (mystical experience).[٢] وعلى أية حال، فإن التجربة الدينية المعنية أساسا بالجانب الإنساني الفردي العلماني فقط دون الجانب الإلهي أو الميتافيزيقي لا يصح أن تمثل مفهوم الدين، لأن الدين، عند الأديان السامية –اليهودية والمسيحية والإسلام– على الأقل، موحى به من عند الإله وليس نتيجة ما جرّبه الإنسان في حياته اليومية كما تقرر عند مذهب جيمس وأتباعه، أو من صنع البشر أو المجتمع كما جاءت به التعاليم الدوركايمية.[٣] ومن ثم، فإن تعميم هذا التعريف الاختزالي العلماني الغامض، أي التجربة الدينية، على كل الأديان طغيانٌ عليها، وعلى الإسلام على الأقل، بل وتضليل. وفوق كل ذلك، إنه تشجيع على علمنة الأديان كلها.

---

[١] هذا الغموض، في نظر براودفوت، ناشئ من مفهوم "التجربة" ذاتها، حيث إنها تتناول بها غفيرا من الظاهرات. راجع التفاصيل في: Proudfoot, Wayne, *op. cit.*, pp xviii, 179-89, 216-27, 229-36. وانظر أيضا دراسة الدكتور عدنان أسلان لهذه القضية في: Aslan, Adnan, *op. cit.*, pp 61-73.

[٢] وبناء على غموض مدلول "التجربة الدينية" وعدم إمكان استيعابها لجميع معاني المصطلحات الدينية للأديان غير التي نشأ فيها هذا المصطلح، مثل الوحي في الإسلام، يرى الدكتور عدنان أسلان بضرورة التخلي عن هذا المصطلح نهائيا، أو على الأقل لا بد من تحديد استعماله فقط للتجربة الميستيكية. انظر المصدر السابق، ص ٦٧.

[٣] راجع هذه التعاليم في:

Durkheim, Email, 'The Elementary Forms of Religious Life,' in Lessa, Willian A , and Vogt, Evon Z (Eds), *op. cit.*, pp 27-35; also in Hicks, David (ed), *op. cit.*, pp 8-11

وعلى المستوى التطبيقي العملي، نجد فكرة تساوي الأديان أدهى وأمرّ. فإن الدين على اختلاف أنواعه وأشكاله، كما ناقشناه سابقا، يتمتع بميزة الكليانية والشمولية والمطلقية. أو بتعبير آخر، كما أن الأديان كل واحد منها يدعي بالأحقية المطلقة في الأمور العقائدية (truth-claims)، فإنه يدعي أيضا بما سماه نينيان سمارت في إحدى مقالته بعنوان 'Truth and Religions' (الحق والأديان)[١] "الأحقية المطلقة في الأمور التشريعية العملية والتطبيقية (practice-claims)."[٢] وحينئذ لا يمكن تطبيق هذه الفكرة في عالم الواقع أو الفصل الاجتماعي إلا بتنازل الأديان جميعا عن وظائفها الاجتماعية وبتخليها عنها تماما لينظمها ويحكمها نظام آخر "لاديني". فأصبحت وظيفة الأديان مقصورة على الأحوال الشخصية فحسب. أليس هذا هو عين ما دعا إليه العلمانية؟ هنا يتبين جليا مدى تعارض أطروحة الحكمة الخالدة، ومن ثَم مدى تعذُّر الدفاع عنها! وسنعود إلى مزيد من الكلام عنها فيما بعد.

وإذا كان كل تجربة دينية، على حد قول يوخيم واخ، له تعبير اجتماعي، فكذلك التعددية الدينية على اختلاف اتجاهاتها أيضا. إن ظاهرة العلمنة التي تكتسح جميع المجتمعات الإنسانية في أنحاء المعمورة حاليا لهي أفصح وأصرح تعبير اجتماعي لها. يقول بريان ويلسون (Bryan Wilson)، السوسيولوجي البريطاني، في أول فقرة افتتح بها مقالته بعنوان '"Secularization": Religion in the Modern World' (العلمنة: الدين في العالم الحديث)[٣]:

> من منظور الدين، إن أهم ميزة فريدة للعالم الحديث هو طباعه العلماني. وعلماء الاجتماع المتخصصون في القضايا المعاصرة دائما يشيرون إلى "هذا العصر العلماني"، "المجتمع العلماني" و "عملية العلمنة"، ورجال الدين المسيحي وأحبار اليهودية (كأصحاب المهنة

---

[١] Smart, Ninian, 'Truth and Religion,' in Cahn, Steven M., and Shatz, David (eds.), *Contemporary Philosophy of Religion* (New York, Oxford. Oxford University Press, 1982), pp. 291-300

[٢] المصدر السابق، ص ٢٩١.

[٣] نشرت هذه المقالة ضمن مجموعة من مقالات الآخرين في: Sutherland, Stewart, and Clarke, Peter (eds.), *The Study of Religion, Traditinal and New Religion* (London. Routledge, [1988] 1991), pp. 195-208

الدينيـة للتقاليد الدينية السائدة في الدول الغربية المتطورة) كثيرا ما يعترفون بانتشار الطبـاع العلمانية ويقرون بسيادته حيث قد أدى إلى استنفاد عدد أعضاء جماعـاتهم (في أداء الطقـوس الدينية في الكنيسة) والحط من تأثيرهم الاجتماعي.[١]

وفي الحقيقة، إن ظاهرة العلمنة هذه، قد بدأت تُشغل أكـبر اهتمـام علمـاء الاجتمـاع وأصبحت موضوع دراساتهم وجل أطروحاتهم ونظرياتهم منذ الخمسينات مـن القـرن العشرين.[٢] وعلى الرغم من أن هناك من قد حاول جاهدا أن يبرهن على خـلاف ذلـك، يعـني صحوة التديّن أو الصحوة الدينية في معظم أديان العالم (أي التعددية الدينية)،[٣] فـإن هذا الخلاف يبدو، فيما أرى، ليس جوهريا ولا يضر بأطروحة العلمنة المذكورة أصـلا. إذ إن كثرة أو تزايد عدد الذاهبين إلى الكنيسة في الولايات المتحدة بصفـة خاصـة، وهـي المؤشـر الذي احتج به أصحاب هذا الرأي المخالف، ومنهم نينيان سمارت،[٤] لاتقـوم بـه الحجة لأمور أربعة: الأول إن هذا المؤشر للتدين خاصة، كما يقول بريان ويلسون، لا بـد من تفسيره في ضوء بينات أخرى: فالذهـاب إلى الكنيسة لا يدل بالضرورة علـى المعنـى الثقافي الواحد في كل المجتمعات. هنـاك أكثر من دافع لهذا المظهر البارز للنشاط الديـني، مثل البحث عن الجماعة في مجتمع أو بلد يتكون أهله من المهاجرين الذين جاءوا من بـلاد مختلفة؛ والبحث عن الهوية القومية في مجتمع لم يكن عنـده التقـاليد العريقـة ولا المعنـى الميستيكي والميثولوجي الصادر من عند نفسه؛ وغيرهما مما يكون من شأنه أن لا يمثـل أكثر

---

[١] Wilson, Bryan, '"Secularization" Religion in the Modern World,' in *Ibid.*, p. 195. وأمـا النـص الإنجليزي فكما يلي:

> From the perspective of religion, the single most important feature of the modern world is its secularity Sociologists of contemporary affairs regularly refer to 'this secular age', 'secular society' and 'the process of secularization', and the Christian clergy and Jewish rabbinate (as the religious professionals af the dominant religious traditions of advanced Western countries) frequently acknowledge the prevailing secularity which has depleted their congregations and diminished their social influence

[٢] انظر: Marty, Martin E., *op. cit.*, pp. 15-6.

[٣] انظر التفاصيل في: Smart, Ninian, *Dimensions of the Sacred*, pp. 267-72.

[٤] المصدر السابق، ص ٢٦٩.

من تعبيرات عن الأمركة (expressions of Americanness).[١] والثاني إن العلمانية، في نظر سمارت، لها مفهومان: التعددية والمعادية للأديان أو اللادينية.[٢] فاحتجاجه بظاهرة الذهاب أو الحضور إلى الكنيسة أو المعابد الدينية على أنها تمثل صحوة التدين أو الصحـــوة الدينيـــة، ومن ثم التعددية الدينية، هو في الحقيقة وفي نفس الوقت دليل على ظاهرة العلمنة أيضـــا، لأن التعددية الدينية عنده هي أحد مفهومي العلمانية. والثالث إن التعددية الدينية الـــتي في نظـــره تتمثل في تلك الصحوة الدينية (الذهاب أو الحضور إلى الكنيسة أو المعابد الدينية) ما هي إلا تعبير عن جانب من جوانب الدين (لاستعمال المصطلح الذي اختاره هو)، وما هـــي إلا تعبير من التعبيرات للتجربة الدينيـــة (لاستعارة المصطلح الذي استخدمه يوخيـــم واخ). أو بتعبير أوضح، إنها تعبير عن عملية (أو دين) العلمنة ذاتها، خاصة وأن سمارت نفسه كان على رأي بأن الثقافة العولمية (التعددية) الحاضرة تنحو نحو ظروف ملائمة أكثر للعلمنـــة.[٣] والأمر الرابع، وهو الذي يبدو أنه قد سقط عن ملاحظة كثير من البـــاحثين، أن الصحـــوة الدينية الملحوظة في الولايات المتحدة يتمثل أغلبها في الفرق داخل المسيحية. وقد كـــانت من المعروف أن المسيحية على اختلاف فرقها لا تتعارض مع العلمنة، بل تدعو إليها كمـــا نص عليها كتابها المقدس: "أروني معاملة الجزية. فقدموا له دينارا. فقال لهـــم لمـــن هـــذه الصورة والكتابة. قالوا له لقيصر. فقال لهم اعطوا إذاً مـــا لقيصر لقيصر وما لله لله."[٤]

---

[١] التفاصيل انظر: Wilson, Bryan, op. cit., p. 198. بيديل (Bedell) وزميلاه يرون في كتابهم المعنون *Religion in America* مثل هذا الرأي أو قريبا منه. انظر:

Bedell, George C., and Sandon, Leo, Jr., and Wellborn, T. Charles, *Religion in America* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., [1975] Second Edition 1982), p. 8-9

[٢] Smart, Ninian, *Dimensions of the Sacred*, p. 254, his *Reflections in the Mirror of Religion*, p. 145. وفيما يتعلق بمفهوم العلمانية، لري شاينر (Larry Shiner) يقول إنها تستعمل لخمسة معاني أساسية. (١) مطلـــق انحطاط الدين؛ (٢) مجرد الانسجام والمواءمة مع عالم الدنيا. عدم تقديسه (desacralization)؛ (٣) التحرر عن المجتمـــع؛ (٤) تحول الاعتقاد أو السلوك من النطاق الديني إلى الدنيوي. تفاصيل مفهوم العلمانية أو العلمنة، انظر:

Shiner, Larry, 'The Meanings of Secularization,' in Childress, James F., and Hard David B. (eds.), *Secularization and the Protestant Prospect* (Philadelphia: Westminster, 1970), pp. 30-42

[٣] Smart, Ninian, *Dimensions of the Sacred*, p. 272.

[٤] متى، ٢٢: ١٩-٢١.

وبالجملة، فإن الدين على اختلاف أنواعه وأشكاله في هذا العصر، قد حــدث لــه بذلك تطورٌ، أو بتعبير أصح: تغير، جذري خطير على نفسه بالذات. وهذا التطور أو التغير هو ما يمكن أن نسميه "العلمنة الداخلية" (تعني داخل الدين نفسه) "والعلمنــة الخارجيــة" (تعــني آثارها في الأنظمة الاجتماعية الثقافية الأخرى). وهذا النوع من التدين هو الشائع والسائد في كل المجتمعات الإنسانية اليوم، بما فيها -للأسف الشــديد- المجتمــع المســلم. ولعــل أكبر شاهد لذلك هو ما جرى في بلدنا الحبيبة، إندونيسيا، المؤسسة علــى نظــام التعددية الدينية والسياسية، حيث إن معظم المسلمين الذين هم يشكلون أغلبية سكان البلد، لا يرون أهمية دور الإسلام في نظام الحكم، وفق نتيجة الانتخابات العامة الأخيرة، الأكــثر حرية على الإطلاق، سنة ١٩٩٩.[١]

ب- الشكوكية

الشكوكية الحديثة، بنوعيها: الإلحادية واللاغنوصية أو اللاأدرية، هي في الحقيقــة "موقــف ديني" من ظاهرة التعدد الديني أو ظاهــرة التديــن. فهي، وإن كانت لها جذور عميقــة وقويــة في الفلسفة الإغريقية القديمة، وبالتحديد في فلسفة بروتاغوراس الذي أثــر عنــه القول: "فيما يتعلق بالآلهــة، أنا لا أعرف ما إذا كانت هي موجودة أو غــير موجــودة" (About the gods I do not know if they exist or do not exist)[٢] -ومن ثم يعرف بزعيم السوفسطائيين أو الشكوكيين أو اللاغنوصيين،[٣] لم تكن مزدهرة إلا في العصر الحديث عنــد

---

[١] وهذا هو الحصاد المر الذي جناه المسلمون في إندونيسيا نتيجة عملية العلمنة المكثفة التي جرت نحو ثلاثــة عقــود مــن الزمان. تراجع التفاصيل في رسالتي الماجستير: طه، أنيس مالك، الإسلام وتيــار التغريــب فــي إندونيسيا (١٩٧١-١٩٩١).

[٢] Quoted in Jeffner, Anders, 'Atheism and Agnosticism,' in Sutherland, Stewart, and Clarke, Peter (eds.), *op. cit.*, p. 59

[٣] المرجع السابق ونفس الصفحة.

فلسفات ديفيد هيوم، وكارل ماركس، وبيرتراند رسل وجوليان هوكسلي. ومن هنا، فإن هناك علاقة تأثرية ملموسة بين التعددية الدينية والشكوكية،[1] على غرار ما كان بينها وبين العلمانية كما ذكر. وفي الحقيقة، إن الإلحادية هي المظهر الأعلى والأكمل للعلمانية الخالصة.

غير أن الملاحظ أن درجات تأثير نظريات التعددية الدينية في الشكوكية، والإلحادية بصفة خاصة، أقل بالنسبة لتأثيرها في العلمانية أو العلمنة التي بمعنى تفريغ الدين من دوره الاجتماعي، والتي هي الأقوى على الإطلاق. أما اللاغنوصية أو اللاأدرية والإلحادية فتكونان نتيجتين لأطروحات التعددية الدينية من حيثيات يمكن إيجازها فيما يلي: أولا، إن الاتجاه الإنساني العلماني الذي يجعل القيم الإنسانية العلمانية، من النسبية والمساواة المطلقة وغيرهما، مبدأ وغاية له –بل إلى حد التأليه، قد كان له أثر خطير في صياغة الثقافة اللاغنوصية أو اللاأدرية نظريا والإلحادية عمليا كما حدث فعلا في شخصيات الإنسانيين، وفي مقدمتهم بيرتراند رسل، على نحو ما ذكرنا في الفصل السابق. وثانيا، إن "الإيمان المشترك" الديوي قد دعا صراحة إلى "دين بدون إله". وهل هناك تعبير عن الإلحادية أصرح من هذا؟. وثالثا، إن نظرية جون هيك الغامضة عن الذات أو الحقيقة العليا (Ultimate Reality) التي في رأيه تفوق كل الوصف (ineffable) ولا يمكن التعبير عنها ولا إدراكها (absolute incomprehensible) أصلا،[2] تجعلنا نتساءل مع ديفيد هيوم حينما يعلق على معبود الميستيكيين الذي في اعتقادهم يفوق الوصف سائلا: "هل الاسم، بدون أي معنى، لهذه الذات العظيمة له أهمية؟ أو كيف أنتم أيها الميستيكيون، الذين تعتقدون بعدم

---

[1] أما العرض الموجز عن ماهية الشكوكية، فراجع المرجع السابق من الصفحة ٥٢ إلى الصفحة ١٥٩؛ و:–

Hick, John, *Philosophy of Religion*, Chapter Three, pp. 31-9

[2] الأستاذ كيث وارد لا يتفق مع الأستاذ هيك في أن الحقيقة الإلهية لايمكن إدراكه تماما. انظر:

Ward, Keith, 'Divine Ineffability,' in Sharma, Arvind (ed.), *God, Truth and Reality. Essays in Honour of John Hick* (Basingstoke, London The Macmillan Press, 1993), pp. 210-20

إمكان إدراك الإله إطلاقا، تختلفون عن الشكوكيين والملحدين؟"[١] فنفس السؤال يمكن أن نوجهه أيضا إلى جون هيك.[٢] أضف إلى هذا، التعليقات على فكرته عن الإله أو الذات العليا حيث يقول بيترسون وزملاؤه في كتابهم *Reason and Religious Belief* (العقل والعقيدة الدينية): "إذا تُركنا بدون شيء للتعبير عن الإله أو الحقيقة العليا كما هي في ذاتها، فإن عقيدتنا الدينية حينئذ أقرب جدا إلى الكفر ولا يمكن تمييزها عن الإلحادية."[٣] ورابعا، إن الحرية المطلقة التي افترضتها نظريات التعددية الدينية وحدها تمثل تشجيعا قويا على حرية التدين وعدم التدين أو الإلحاد.[٤]

فهذه الحيثيات الأربع، كما رأينا، يمكن أن تقود الإنسان إلى الشكوكية: اللاغنوصية أو اللاأدرية والإلحادية. والشكوكية والعلمانية أو العلمنة، التي هي روح الثقافة العولمية الجارية حاليا، تقودان في النهاية إلى القضاء على الأديان جميعا، أو على الأقل إلى تدجينها لتكون خاضعة إلى سيادة "دين عولمي" هو التعددية الدينية.

---

[١] Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779), ed by Norman Kemp Smith (Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1947), IV 1. وإليكم النص الإنجليزي:
"Is the name, without any meaning, of such mighty importance? Or how do you MYSTICS who maintain the absolute incomprehensibility of the deity, differ from sceptics or atheists?"

[٢] قارن بالنقد الذي وجهه Gavin D'Costa إلى نظرية هيك في الذات أو الحقيقة العليا، حيث اتهمه بالهروب إلى جعل فكرة الذات أو الحقيقة العليا أكثر ميستيكية بدلا من توضيحها. انظر:
D'Costa, Gavin, 'John Hick and Religious Pluralism: Yet Another Revolution,' in Hewitt, Harold, Jr. (ed.), *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Works of John Hick* (London Macmillan, 1991), p 9

[٣] Peterson, Michael, and Hasker, William, and Reichenbach, Bruce, and Basinger, David, *Reason and Religious Belief* (Oxford Oxford University Press, 1991), p 227

[٤] Cf Yousif, Ahmad, 'Islam, Minorities and Religious Freedom A Challenge to Modern Theory of Pluralism,' in *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol 20, No 1, 2000, pp 33-4

٢- التعددية الشكلية

إن التعددية الشكلية هي البعد الثاني من أبعاد التعددية الدينية أو النتيجة الثانية من نتائجها المباشرة. إنها شكلية لأنها تتعارض مع حقيقة التعددية ذاتها نظريا وعمليا كما ألمحت إليه التحليلات والمناقشات السابقة وكما سيتبين بجلاء في المبحثين التاليين: التماثلية وظهور الأديان الجديدة.

أ- التماثلية

لقد أوصلتنا الدراسات والتحليلات السابقة إلى نتيجة مفادها أن الحضارات والثقافات والتقاليد والأديان جميعا في العالم اليوم هي في حالة عملية التقارب والاندماج والالتقاء بعضها ببعض (the process of convergence)، طوعا أو كرها، فيما يسمى "التعددية الدينية"، كنتيجة منطقية وعملية واجتماعية لعملية العولمة التي أخذت تجتاح كل أنحاء العالم حاليا. وبغض النظر عن التفسيرات عن هذه الظاهرة والنقاشات الحادة حولها بين الأخذ والرد، فإن الذي ينبغي، بل يجب، أن لا يغيب عن الانتباه هو أن هذه الحالة (عملية تقارب الأديان واندماج بعضها ببعض) لا بد أن يصاحبها تنازلات عقائدية وأيديولوجية -واجتماعية ثقافية تَبَعا- من قبل كلٍّ من هذه الأديان. وإلا فلا يمكن أن تتم هذه العملية أبدا. وهذه الحالة إن دلت على شيء فإنما تدل على أن ما بقي من الأديان بعد هذه

التنازلات ليس سوى الأمور الهامشية المتشابهة والمتجانسة والمتماثلة. فوجود الأديان في مثل هذه الحالة لا يكون أكثر من الوجود الشكلي أو الاسمي فقط.

ونحن إذا عدنا إلى استقراء أفكار وأطروحات أصحاب الاتجاه التعددي السابق ذكرها، نجد أن هذه الحالة هي التي كانت وراء أحلام التعدديين. فعلى سبيل المثال، لقد تصور جون هيك عن مستقبل الأديان قائلا: "بأنه سيكون هناك تقارب المسارات تدريجيا في المستقبل حيث تصبح الأديان يوما ما مثل الفِرَق المختلفة للمسيحية في شمال أمريكا أو أوربا اليوم أكثر من أن تكون الكائنات المتعالية التي يتعارض بعضها مع البعض."[١] بل إن الأستاذ نينيان سمارت تنبأ في إحدى مقالاته بعنوان: 'Reflections on the Future of Religion' (خواطر عن مستقبل الأديان) بناء على الاتجاهات والأفكار الدينية المطروحة، أن الأديان جميعا تنحو نحو التعددية في شكل التوفيقية أو التلفيقية أو الانتقائية.[٢] وأيّاما كان الأمر، فإن أطروحة التعددية الدينية، وخاصة اللاهوتية العولمية، قد أثارت انتقادات عنيفة وردودا شديدة من قبل المفكرين الغربيين أنفسهم.[٣] ومن أبرز هذه الانتقادات والردود تَشابُه هذه الأطروحة بما يمكن أن نسميه الآن "الثقافة العولمية" (global culture) و"الثقافة الشعبية" (pop culture) و"عملية التجنيس"

---

[١] Hick, John, *Philosophy of Religion*, p 116; also his *God and the Universe of Faiths* (London: Macmillan, [1973] 1988), p 146

[٢] انظر: Smart, Ninian, *Reflections in the Mirror of Religion*, pp. 208-21. وهذه المقالة في الحقيقة هي عبارة عن تأكيد وتفصيل ما قد طرحه سابقا بالإجمال في كتابه: *The Religious Experience of Mankind* (تجربة الإنسان الدينية)، من الصفحة ٣٨ إلى ١٤١ ومن الطبعة الجديدة الخامسة لهذا الكتاب من الصفحة ١٥ إلى ١٦. وصارت التوفيقية أو التلفيقية أو الإنتقائية، في نظر سمارت، هو الشكل الديني الأكثر توقّعه في المستقبل. انظر أيضا مقالته بعنوان 'A Contemplation of Absolutes,' (تأمل عن المطلقات) في:

Sharma, Arvind (ed), *God, Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick* (London The Macmillan Press, and New York. St Martin Press, 1993), p 185-7

[٣] هذه الانتقادات التي وجهها العلماء الغربيون أنفسهم نحو نظرية التعددية الدينية، وخاصة الاتجاه اللاهوتي العولمي، يمكن أن تراجع عنها على سبيل المثال في:

Farid, Arifa, 'John Hick, The Rainbow of Faiths,' in *Islamic Studies*, Vol 36, No 4, Winter 1418/1997, p 672-82; Legenhausen, Dr Muhammad, 'Islam and Religious Pluralism,' in *Al-Tawhid*, Vol 14, No 3, (Fall 1997), pp 115-54; Aslan, Adnan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy* (Surrey: Curzon Press, 1998), *passim*.

(homogenization process)، فهل هناك فرق كبير بين أطروحة اللاهوتية العولمية وبين "ثقافة كوكا كولا" و "ثقافة هامبيرجر" و "ثقافة سوبرماركيت" قامت بترويجها الأجهزة الإخبارية؟ هكذا تساءل هؤلاء المفكرين الناقدين.[١]

ولعل الذي يزيد قضية التماثلية أو التجانسية في أطروحة التعددية الدينية أكثر وضوحا وجلاء هو أن الادعاء بالالتزام بالقيم الإنسانية النبيلة المزعومة، من الحرية والتسامح والمساواة، هو في الحقيقة على عكسه تماما، وخاصة فيما يتعلق بالإسلام والمسلمين على نحو ما تعرضنا له سابقا. فأصبحت التعددية الدينية هنا نظاما دينيا، بل "دينا" بالذات، كليانيا مغلقا منطويا لا يتسامح مع الآخرين.[٢] ولاتتوقف التعددية الدينية عند هذا الحد فقط بل تميل دائما إلى استئصال "آخَرِيّة" الأديان الأخرى وإبادتها، أو تدجينها على الأقل، الأمر الذي يقود البعض إلى القول بأن التعددية الدينية إنما هي شكل جديد "للمقصورية" أو "الانحصارية" (exclusivism).[٣] ومهما كانت محاولات جون هيك للإجابة عن هذه الانتقادات والردود ولتفنيدها وللدفاع عن أطروحة التعددية الدينية،[٤] فإن الواقع المشاهد كتعبير عملي اجتماعي صادق للأطروحة، من عملية استئصال آخَرِية

---

[١] راجع: Farid, Arifa, *op cit*, p 675

[٢] قارن بما أدلى به بيتر دونوفان في مقالة له من رأي حيث يقول

"On the cotrary, pluralism is coercive It does not allow others simply to be themselves "
(وعلى العكس، إن التعددية قسرية. فهي لا تسمح الآخرين إطلاقا ليصبحوا هم أنفسهم) Donovan, Peter, 'The Intolerance of Religious Pluralism,' in *Religious Studies*, 29 (June 1993), p 218

وقارن أيضا برأي الدكتور محمد ليغنهاوزن الذي يقول:

"While religious pluralism is advertised as a theology of tolerance, it turns out to be intolerant of real religious differences "
(بينما أعلنت التعددية الدينية وروجت بأنها لاهوتية التسامح، فإنها قد أنتجت اللاتسامح نحو الاختلافات الدينية)
Legenhausen, Dr Muhammad, *op cit*, p 125

[٣] المرجع السابق، نفس الصفحة.

[٤] وقد ألف جون هيك كتابا خاصا في شكل السؤال والجواب، للإجابة عن الانتقادات والردود التي وجهت إلى نظريته عن التعددية الدينية ولتفنيدها وعنوان هذا الكتاب هو *The Rainbow of Faiths* (ألوان المعتقدات الدينية)، ولكن للأسف الشديد لم أتمكن من العثور على هذا الكتاب في إسلام آباد.

الأديان الأخرى وهويتها –أو تدجينها– لتكون "متماثلة ومتجانسة" بعضها ببعض، هو أكبر وأقوى من أن يرد عليه، ولا يمكن إنكاره بحال من الأحوال.

في ضوء هذا العرض الموجز، نستطيع أن نقول بكل اطمئنان بأن تطورات التعددية الدينية التي تسير جنبا إلى جنب مع العولمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، تؤكد لنا مدى حرص هذه النظرية الشديد على فرض التماثلية على كل نظام من أنظمة الحياة. والسؤال الذي يطرح نفسه هو ما هي قيمة الدين في مثل هذه الحياة التماثلية؟ أو هل يبقى الدين في مثل هذه الحياة دينا؟ أو هل قد تحولت التعددية الدينية بذلك من النظرية إلى أن صارت دينا؟ هذا السؤال الأخير هو الذي سيدور الكلام حوله في المبحث التالي.

ب- ظهور الأديان الجديدة

يعلق مارتين مارتي على ظاهرة تحديد مفهوم الدين تحديدا جديدا شاملا جاء به علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا المعاصرين قائلا: "إذا كان كل شيء دينيا فليس هناك شيء ديني."[١] هذا التعليق يعبر بأفصح تعبير عن حقيقة مدى رسوخ العقيدة العلمانية، أو اللاغنوصية على الأقل،[٢] في أعماق قلوب المجتمع الغربي. لقد أصبحت العلمانية قيمة

[١] "If everything is religious nothing is religious" Marty, Martin E , *op cit* , pp 21, 77.

[٢] مارتين مارتي دعا صراحة إلى ضرورة اتخاذ منهج هادئ وغنوصي وغير متحيز في تحليل ودراسة هذه القضية (أي الظاهرة الدينية) ومثلها، قائلا:

"In this sphere as in others it is important to allow for a cool, agnostic, disinterested approach " (Marty, Martin E., *op cit* , p. 77)

وفي الحقيقة، إن مما لا يخفى على الجميع هو أن الأغلبية الغالبة من العلماء المتخصصين في الدراسات "العلمية" الحديثة للأديان يسلكون فيها هذا المنهج الغنوصي كما لاحظه جيفنر. انظر.

Jeffner, Anders, 'Atheism and Agnosticism,' p. 59

معياريسة مرجعية لكل تصرفات الإنسان، بما فيها نظرته إلى الإله والكون والحياة.[١] وبعيدا عن محاولة ما سماه مارتي "religiocification" (تديين أو جعل كل شيء دينا)،[٢] فإن الحقيقة في الميدان العملي الاجتماعي تثبت بأن العلمانية قد أدت مهمة ما سماه العالمان الاجتماعيان الأمريكيان، بيتر ل. بيرجر وثوماس لكمان "a social construction of reality" (تكويـن اجتماعي للحقيقة).[٣] وهذه المهمة هي في الحقيقة وظيفة الدين. إذن، فالعلمانيـة هـي في الحقيقة "دين مضاد لدين" (religion anti-religion)، أي إنها بنفسها ديـن وإن لم تعـترف بذلك. وكل ذلك مما يجعلنا نشك ونتساءل دائما عن مـدى صحـة ادعـاء العلمـانيين بالموضوعية والحيدة في دراساتهم وتحليلاتهم التي وصفوها بـ"الوصفيـة والمتحـررة عـن القيم الذاتية" (descriptive or value-free). وفي الحقيقة، هذا ما ذكّرنا به بوليند سـيناي (Bulend Senay) في مقالة مراجعته لكتاب *Introduction to Islam* (مدخل إلى الإسـلام)[٤] حيث يقول:

> إن المناهج المختلفة تحقق الأهداف المختلفة. وهذه ليست سلبية بالضرورة، ولكـن لا بـد أن لاينسى أحد من أن كل منهج هو نفسه معتمد على قيمة (value-oriented). والذي نحـاول أساسا أن نوضحه هو أن أسطورة "دراسة الدين المتحررة عن القيم الذاتية"، مثـل جذورهـا العميقة، هي وسيلة النظرة العالمية العلمانية للقضاء على التوترات بين التقليديـن الأساسـيين: العلماني (الخاضع لسيادة العقل) والديني (الخاضع لسيادة الإيمان، أولا، والعقل ثانيا).[٥]

---

[١] ديفد واينس (David Waines)، من العلماء الغربيين، يرد في كتابه *Introduction to Islam* على فكـرة العلمانيـة ويسميها "الحق العلماني" (secular truth) في مقابل "الحق الديني" (religious truth)، انظر:
Waines, David, *Introduction to Islam* (Cambridge Cambridge University Press, 1995), p 267.

[٢] Marty, Martin E , *op. cit* , p 77

[٣] Berger, Peter L., and Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality* (Harmondsworth Penguin Books, 1971).

[٤] هذه المقالة بعنوان: 'Another Introduction to Islam The Myth of the Value-free study of Religion' (مدخل آخر إلى الإسلام: أسطورة دراسة الدين المتحررة عن القيم الذاتية). انظر المقالة الكاملة في:
The American Journal of Islamic Social Sciences, Vol 15, No 2, 1998, pp 83-92

[٥] المصدر السابق، ص ٩٠.

وهكذا أصبح عالمنا اليوم مزدحما ازدحاما شديدا بمختلف الأديـــان أو فلســفات الحيـــاة أو مناهج الحياة أو النظرات العالمية، القديمة منها والجديدة، المعترفة بإله منها وغـير المعترفة بإله. فأصبح من الشائع اليوم أن يأتي إلى مسامعنا مصطلح الدين الشعبي والديـــن الإنساني العلماني والدين السياسي والدين الثقافي ومنهج الحياة الأمريكية وما إلى ذلك.

هنا طفت قضية تعريف الدين بنفسها إلى السطح مرة ثانية. وكمـا عرفنـا فيمـا مضـى أننا أميل، بناء على ما جاء به العلماء المختلفون في تخصصاتهم العلمية وتوجهـاتهم الفكرية وانتماءاتهم الدينية من الحجج والبراهين، إلى تعريفه العام الشامل، مثل التعريـف الذي جاء به غيرتز كما سبق، أو الذي جاء به باول تيليخ (Paul Tillich) القائل بأن الدين إنما هـو مجرد عبارة عن الاهتمام الأعلى المطلـق (*ultimate concern*).[١] فلا فرق عندي، حينئذ، بين تصنيف الدين إلى المعترف بإله وغير المعترف بإله على نحو ما فعله جون هيـك،[٢] لأن مفهوم الإله عندنا نحن المسلمين إنما هو مطلق الشيء المعبود كما يـدل عليـه المنطـق القرآني في قول الله عز وجل في سورة الفرقان ﴿أرأيت من اتخـذ إلهـه هـواه....﴾[٣] وفي سـورة الجاثية ﴿أفرأيت من اتخذ إلهـه هواه وأضله الله على علم....﴾.[٤] فإله أتباع مـا يسمى "الأديان غير المعترفة بإله" إنمـا هو أهواؤهم، وبتعبير آخر أنهم يعبدون أهواءهـم. كما لا فرق عندي أيضا بين تصنيف الدين إلى الدين الشـخصي (personal religion) أو الديـن الكنسي الاجتماعي (ecclesial religion) على نحو ما فعله بيديل وزميلاه،[٥] وبـين تسمية هذا الدين بالأيديولوجيات البديلة للأديان أو شبه الأديان أو فلسـفات الحيـاة أو النظرات العالمية أو ما إلى ذلك كما تقدم ذكره في الفصل الأول.

---

[١] Tillich, Paul, *Systematic Theology*, p. 17.

[٢] انظر الصفحة ٥ من هذه الرسالة

[٣] الفرقان. ٤٣.

[٤] الجاثية. ٢٣.

[٥] التفاصيل، انظر: Bedell, George C , et al , *op cit.*, pp 4-14

وفي الواقع، لقد كان كثير من العلماء يدركون هذه الحقيقة ويؤكدونها في كتاباتهم ومؤلفاتهم. والذي يثير العجب الشديد أن من هؤلاء العلماء رجل قسيس يزاول الأعمال في الكنيسة، وهو ألجيرنون سيدني كرابسي (Algernon Sidney Crapsey). فقد كتب هذا القسيس في سنة ١٩٠٥م كتابا كان أصله سلسلة لخطبه التي ألقاها أمام جماعته في الكنيسة، بعنوان *Religion and Politics* (الدين والسياسة)، يقول في الفصل الذي اختتم به هذا الكتاب:

> في أذهان الجمهرة العظمى من الأمريكيين أن التصريح بأن السياسة ليست دينا هو أمر بديهي لا يحتاج إلى برهان؛ ولكن تاريخ العالم كله أثبت أنه بينما الدين أكثر وأوسع من السياسة، فإن **السياسة هي الدين**. (تأكيد العبارة مني) [١]

فأخذ كرابسي يوثق قوله هذا بقول وودراو ويلسون (Woodrow Wilson) الذي يصف، في رسالته "الحكومة"، حكومات المدائن الإغريقية القديمة بأن حياتها السياسية كلها كانت دينا.[٢] "فالذي يصدق على الإغريق القدماء،" هكذا استنتج كرابسي من كلام ويلسون، "يصدق على جميع الشعوب العظيمة وجميع اتجاهات السياسة الخالصة."[٣] بل فوق كل ذلك، من أجل زيادة التأكيد أكثر لما انتهى إليه من النتيجة، فقد تتبع كرابسي الشواهد التاريخية ابتداء من قصة خروج سيدنا موسى عليه السلام مع بني إسرائيل من مصر وانتهاء بقصة رؤساء الولايات المتحدة الأمريكية الذين أنقذوا الشعب الأمريكي من التشتت والضياع.[٤] فكل هذه الشواهد التاريخية أثبتت أن السياسة هي الدين، وأن فكرة محاولة فصل الدين عن الأمور السياسة كما دعا إليه العلمانيون في العصر الحديث ما هي إلا

---

[١] Crapsey, Algernon Sidney, *op. cit.*, p. 300. والنص الإنجليزي كما يلي:

> In the great majority of American minds this assertion that politics is not religion would have the force of self-evident axiom, and yet the whole history of the world proves that while religion is much more than politics yet *politics is religion.* (emphasis added)

[٢] راجع: المصدر السابق.

[٣] المصدر السابق، ص ٣٠١.

[٤] التفاصيل، انظر: المصدر السابق، من ص ٣٠٢-٣٠٤

المرحلة العابرة للفكر الحديث.[1] وأما كون السياسة، في نظره، دينا "فلأنها تتعامل مع الأخلاقيات الأساسية، ومع علاقات الإنسان ببعضه البعض في المجتمع، ومع الأمانة في التجارة، ومع اللطف في الأفعال، ومع الصدق في الكلام."[2]

على أن اعتبار السياسة أو الأيديولوجيات السياسية دينا هو في الحقيقة فكرة لم يتفرد به كرابسي وحده، وإنما هناك آخرون يشاطرونه في هذه الفكرة. فالعالم اللاهوتي المسيحي ديوك (Dewick)، على سبيل المثال، في كتاب له بعنوان *The Christian Attitude to Other Religions* (الموقف المسيحي من الأديان الأخرى)، ينظر إلى الأيديولوجيات السياسية الحديثة، من الشيوعية والنازية والفاشية والقومية والوطنية والإمبريالية، ويسميها "الأديان السياسية" (political religions).[3] ولا ينتهي الأمر إلى هذا الحد، بل يتعدى ويتوسع إلى أن يشمل جميع الأيديولوجيات الحديثة. ولعل الذي يزيد هذه القضية تأكيدا أكثر هو الرأي الذي كتبه القاضي بريفارد هيند (Brevard Hand) مطولا إثر محاكمة قضية سميث ضد هيئة التعليم للمدرسة المتحركة (*Smith v. Board of Education of Mobile*)، حيث يقول فيه، عن اقتناع تام، بأن "الإنسانية العلمانية" هي دين.[4] وقد بنى رأيه هذا على أن هذه النظرية تتمتع بما يتمتع به الدين أساسا من ميزة الكليانية والشمولية حيث لم تترك مجالا من مجالات الحياة إلا وعندها كلام فيه. فهي "تكلمت عن الوجود فوق الطبيعة أو الماورائي وجعلته ركنا أساسيا لمنطقها

---

[1] المصدر السابق، ص ٣٠٢

[2] المصدر السابق، ص ٣٠٤.

[3] التفاصيل، انظر:

Dewick, E. C., D. D., *The Christian Attitude to Other Religions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), pp. 5-13

[4] تفاصيل هذا الرأي تراجعها في:

Arthur, John, and Shaw, William H. (eds.), *Social & Political Philosophy* (Englewood Cliffs, London, Sidney, Singapore: Pentice Hall, 1992), pp. 265-9.

أو عقليتها، وحددت طبيعة الإنسان، والهدف أو الغاية للوجود الإنساني الفردي والجماعي، وطبيعة الكون أو العالم، ومن هنا فقد أطلقت هدفها بدون حدود."[١]

والحق أن أصحاب نظرية الإنسانية العلمانية وأنصارها لم يكونوا منكرين على تسميتها دينا. فقد صرح بذلك جوليان هوكسلي (Julian Huxley) تصريحا لا يشوبه الغموض في عبارة كتبها ليكون عنوان الكتاب الذي بسط فيه حقيقة فكرته عن الدين الجديد، وهو "الدين بدون الوحي" (*Religion without Revelation*)[٢] لابتنائه أساسا على ما زعمه هو وغيره المعرفة العلمية الحسية والقوى العقلية أوالمنطق فقط. فهذا الرجل يرى، عن اقتناع تام، بأن ما سماه "الإنسانية التطورية" (Evolutionary Humanism)[٣] هو الدين المتقدم الذي يمكن أن يلتقي ويجتمع فيه كل الناس المتعارض مصالحهم بين بعضها البعض، وفي الوقت نفسه يرشح نفسه ليكون دينا عالميا.[٤]

وبما أن العلم في نظر هؤلاء الإنسانيين العلمانيين يتحدد بما هو محسوس بالحواس الخمس فقط أو الحقائق العلمية التي يمكن ملاحظتها، فليست هناك أي حقيقة وراءها. وههنا قام القاضي هاند بالرد على هذا الزعم، في معرض تقريره بأن "الإنسانية العلمانية" دين، قائلا:

> . . . . ولكن الزعم بأنه ليست هناك حقيقة وراء الحقائق العلمية التي يمكن ملاحظتها هو في الحقيقة افتراض مؤسس لا على العلم، بل على العقيدة، وهي الاعتقاد بأن الحقائق العلمية التي يمكن ملاحظتها هي كل ما هو حقيقي. فالتصريح بأنه ليست هناك حقيقة ماورائية هو تصريح ديني . . . .

---

[١] Hand, Judge Brevard, '*Smith v. Board of Education*. Secular Humanism and Religious Establishment,' in *Ibid.*, p. 267.

[٢] Huxley, Julian, *Religion without Revelation* (London: Max Parrish, [1957] reprinted 1959).

[٣] عن الإنسانية التطورية بالتفصيل، انظر: المصدر السابق، الفصل التاسع: 'Evolutionary Humanism as a Developed Religion' (الإنسانية التطورية كدين متقدم)، من ص ٢٠٣ إلى ص ٢٣٩.

[٤] المصدر السابق، ص ٢٣٤-٢٣٥.

إن المطالبة بأنه لابد هناك من دليل مادي لوجود الحقيقة الماورائية، أو الزعم بأن عدم وجود الدليل بشكل واضح يعني أن الحقيقة الماورائية لا يمكن قبولها، هي في الحقيقة إنشاء عقيدة دينية. وليس من العلمية القول بأنه من أجل عدم وجود الدليل المادي للحقيقة الماورائية، فإن علينا أن نؤسس النظريات الأخلاقية على الكفر أو الإلحادية والشكوكية. (تأكيد العبارة مني)[١]

وظهور الأديان الجديدة لم يأت من فراغ طبعا، وإنما ابتدأ دائما من فكرة أو أيديولوجية أو نظرية نشأت استجابةً لظروف وبيئة معينة. شأنه شأن ظهور الأفكار أو الأيديولوجيات أو النظريات نفسها على نحو ما حققناه سابقا. فكانت الحضارة التعددية السائدة في العصر الحديث لها أثر كبير جدا في ظهور هذه الأديان الجديدة. والإنسانية العلمانية السابق ذكرها هي أحد أشكال هذه الأديان. وهي أكبرها حيث إنها تمثل الروح لحياة هذه الأديان جميعا، الأمر الذي يقتضينا الاحتياط والتدقيق أكثر في تناولها ودراستها وتحليلها. وإلا سنقع حتما في شَرَك التعميم، ولا نتمكن من الوصول إلى إدراك حقيقة كل منها على وجه التفصيل والدقة. بيد أننا في هذا الصدد سنختار دينين فقط من هذه الأديان الجديدة ليدور حولهما الكلام بشيء من التفصيل، وهما الدين المدني (civil religion) والدين الأسطوري (mythological religion). وقد تم هذا الاختيار بناء على أن الأول يمثل ظاهرة دينية اجتماعية سياسية ملموسة كنتيجة مباشرة لتطبيق نظرية التعددية الدينية والسياسية في المجتمع الأمريكي الذي هو أكبر وأول مجتمع ديموقراطي في العالم، وعلى أن الثاني يمثل مطمح أكبر مفكر وداعية للتعددية الدينية في هذا العصر على الإطلاق، وهو جون هيك.

---

[١] Hand, Judge Brevard, *op. cit.*, p. 267. والنص الإنجليزي كما يلي:

...However, to claim that there is nothing real beyond observable data is to make an assumption based not on science, but on faith, faith that observable data is all that is real. A statement that there is no transcendent or supernatural reality is a *religious statement*.

To demand that there be physical proof of the supernatural, and to claim that an apparent lack of proof means the supernatural cannot be accepted, is to create a religious creed. It is not scientific to say that because there is no phisical proof of the supernatural, we must base moral theories on disbelief and skepticism (emphasis added)

أولا: الدين المدني

يكاد يتفق الجميع على أن مصطلح "الدين المدني" صار مشهورا بين الأوساط المثقفين والأكاديميين، وفي الولايات المتحدة بصفة خاصة، إثر نشرة مقالة كتبها علامة الاجتماع الأمريكي روبرت ن. بيله (Robert N. Bellah) بعنوان 'Civil Religon in America' (الدين المدني في أمريكا) في شتاء العام ١٩٦٧.[١] ولكن لا بد من التأكيد هنا بأن أول من أطلق هذا المصطلح لأول مرة ووضع له نظرية خاصة ودعا إليه هو الفيلسوف الفرنسي روسو (J. J. Rousseau) (١٧١٢–١٧٧٨)، حيث كانت هذه العبارة قد جاءت عنوانا للفصل الثامن من كتاب له بعنوان *The Social Contract and The Discourses* (العقد الاجتماعي والمقالات).[٢] فكانت مقالة بيله، كما اعترف هو بنفسه، ما هي إلا تصريح بأنه قد وجد نظير ما وضعه روسو من عقيدة بسيطة للدين المدني (وجود الإله، والحياة المستقبلية، والثواب على البر والعقاب على العكس، وإبعاد عدم التسامح الديني) في القرن الثامن عشر، وجد ذلك متحققا في المجتمع الأمريكي المعاصر.[٣]

---

[١] هذه المقالة نشرها الجورنال لأكاديمية الفنون والعلوم الأمريكية: *Daedalus*, Vol 96, No. 1 (Winter 1967). وقام بيله وزميلاه بإدراجها في كتابهم *Religion in America* داخل الفصل الأول: الدين المدني. وتقع هذه المقالة في هذا الكتاب من الصفحة ٢٤ حتى الصفحة ٣٢، وهي النسخة التي اعتمدت في هذه الدراسة.

وفي الحقيقة، دونالد جونس يعترض على فضل بيله في إشهار مصطلح civil religion معتقدا بأن هذا يخالف الإنصاف باعتبار أن هناك كثيرا من العلماء قد سبقه في تناول هذا الدين بالدراسة، وخاصة ويل هربرغ (Will Herberg) الذي قد أطلق مصطلح "civic religion" على هذا الدين في كتابه *Protestant-Catholic-Jew*. انظر:

Jones, Donald G., 'Civil and Public Religion,' in Lippy, Charles H., and Williams, Peter W (Eds.), *Encyclopedia of the American Religious Experience: Studies on Traditions and Movements* (New York. Charles Scribner's Sons, 1988), p. 1399.

ولكن هذا الاعتراض فيما أرى ليس صحيحا بالنسبة للمصطلح، لأن هربرغ استخدم كلمة (civic) بينما كان بيله استخدم كلمة (civil). أما بالنسبة للفكرة قد يكون هذا الاعتراض وجيها.

[٢] Rousseau, Jean Jacques, *The Social Contract and The Discourses*, Translated by G. D. H. Cole (New York and Toronto Everyman's Library, Knopf, [1913] 1993), Book IV, Chapter 8 'Civil Religion', pp. 295-305

[٣] المصدر السابق، ص ٣٠٤، وانظر: Bellah, Robert N., *op. cit.*, p. 27.

هذا من ناحية عبارة المصطلح، وأما من ناحية المدلول والمفهوم لمصطلح الدين المدني، فقد تباينت واختلفت آراء وأقوال الباحثين والدارسين في تحديده. فذهب بيديل وزميلاه ساندون وويليورن إلى أن هذا المصطلح جامع للأسماء المختلفة التي ترمز بشكل عام إلى ظاهرة واحدة وهي ما يسمونه بـ"نوع جديد للتدين الوطني أو القومي" (a new kind of national religiousness)،[١] فيدخل فيه الأسماء المختلفة التي وضعها العلماء المفكرون والباحثون والسياسيون لوصف هذه الظاهرة، مثل "منهج الحياة الأمريكي" (American Way of Life) كما اختاره ويل هيربرغ (Will Herberg)،[٢] و "ديانة الجمهورية" (Religion of the Republic) كما سماه سيدني ميد (Sidney E. Mead)،[٣] و "الديانة الشعبية" (*Publick* Religion) كما اختاره بنيامين فرانكلين وفق ما ذكرناه في الفصل الماضي، وغيرها. وهذا أيضا ما ارتاح إليه روبرت نيسبت (Robert Nisbet) صاحب مقالة 'Civil Religion' في موسوعة الأديان،[٤] حيث ذهب إلى القول بأن "الدين المدني هو الاعتناء أو الاهتمام الديني أو شبه الديني بالقيم والتقاليد المدنية المعينة التي ظهرت متكررة في تاريخ الحكومة السياسية."[٥] وانطلاقا من هذا التعريف العام أدرج نيسبت تحت هذا المصطلح كل ما يمكن أن يسمى "دين الوطنية أو القومية" بدءا من الأديان المدنية لحكومة المدينة الإغريقية القديمة والرومانية ومرورا بالعصور الوسطى لأوربا الغربية وانتهاء بعصر التنوير والعصر الحديث للغرب عامة و للولايات المتحدة الأمريكية

---

١ Bedell, George C., et al., p. 21

٢ Herberg, Will, *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in Religious Sociology* (Garden City, New York, Doubleday, 1960)

٣ Mead, Sidney E., 'The Post-Protestant Concept and America's Two Religions,' in *Religion in Life*, Vol. 33 (Spring 1964)

٤ Nisbet, Robert, 'Civil Religion,' in Eliade, Mircea, (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 3, pp. 524-27

٥ يقول:

"Civil Religion is the religious or quasi-religious regard for certain civic values and traditions found recurrently in the history of the political state." *Ibid.*, p. 524

خاصة. فكل هذه الأديان المدنية، على حد تعبيره، قد جعلت الحكومة السياسية، والحكومة الثورية على وجه الأخص، جوهرا للعقيدة والطقوس.[١]

وهناك من ذهب إلى التفصيل في تحديد مدلول ومفهوم الدين المدني. دونالد جونس، مثلا، يرى في مقالته 'Civil and Public Religion' (الدين المدني والشعبي)،[٢] بالطبع بناء على دراسته عن الظاهرة أو البيئة الدينية الأمريكية المعاصرة بصفة خاصة، أن الدين المدني يكون موجودا عندما كان معظم سكان الدولة أو المنطقة ينسبون الحقيقة العليا إلى جوانب مجتمعهم السياسي، مثل مُثُلهم الاجتماعية أو وسائل الحكم؛ وعندما يرون تحقيق الغاية القصوى في العملية السياسية؛ وعندما يؤمنون بأن الحقيقة المقدسة هي مصدر المعنى لتاريخهم والنظام الاجتماعي؛ وعندما تكون هذه الاعتقادات معبرة عن طريق الطقوس الشعبية والأساطير والرموز ومجموعة من المعتقدات المقدسة.[٣] وهذا المصطلح، في نظره، يطلق على خمسة مفاهيم أو تفسيرات: الأول ديانة العوام (folk religion)، والثاني ديانة الشعب العالمية الترانسيندينتية (transcendent universal religion of the nation)، والثالث القومية الدينية (religious nationalism)، والرابع الإيمان الديموقراطي (democratic faith)، والخامس التقوى المدني البروتستانتي (Protestant civic piety).[٤] وكذلك مارتين مارتي، فإنه قد ذهب إلى التفصيل أيضا حيث يقول في مفتتحة الفصل الرابع (الدين المدني: نوعان من نوعين) من كتابه *Religion & Republic: The American Circumstance* (الدين والجمهورية: الوضع الأمريكي) بأن الدين المدني لم يظهر في مثل المفهوم الذي ظهرت فيه الكاثوليكية، من حيث إن الكنيسة الكاثوليكية "هي الكنيسة الوحيدة" المتميزة بعقيدتها ومراسيم صلواتها وسلطتها. أما الدين المدني فهو ليس "الدين" الوحيد الذي

---

[١] راجع التفاصيل في: المصدر السابق، ص ٥٢٤-٥٢٦

[٢] Jones, Donald G., *op. cit.*, pp. 1393-408

[٣] المصدر السابق، ص ١٣٩٥-١٣٩٦.

[٤] التفاصيل تراجع في المصدر السابق، ص ١٣٩٩-١٤٠٣.

يمثل الإيمان المحدد والمتفق عليه، ولا هو المنهج الوحيد ليصير الفرد أو المجتمع مدنيا.[1] ومن خلال ما قام به مارتي من الدراسة الجدية والمكثفة للوضع الديني الأمريكي الحديث، وجد أن الدين المدني نوعان، وأن لكل منهما نوعين أيضا. فصارت هناك أربعة مفاهيم للدين المدني: الأول الشعب تحت الإله: الطراز الإكليروسي(the nation under God: the priestly mode) ، والثاني الشعب تحت الإله: الطراز النبوي (the nation under God: the prophetic mode)، والثالث الشعب بوصفه الفائق لذاته: الطراز الإكليروسي (the nation as self-transcendent: the priestly style)، والرابع الشعب بوصفه الفائق لذاته: الطراز النبوي (the nation as self-transcendent: the prophetic style).[2]

ومهما كان الأمر فإن هذه الآراء فيها ما يكفي من المؤشرات التي تصور لنا بشكل واضح مدى تشعب ظاهرة الدين المدني، والتي في نفس الوقت تؤكد لنا بشكل جازم وجود هذه الظاهرة وفاعليتها في المجتمع الأمريكي الحديث. وهذا هو الذي كان روبرت ن. بيله يريد أن يقرره في مقالته، التي نجحت نجاحا كبيرا في إثارة الجدل الحاد بين الأوساط المثقفين والأكاديميين في الولايات المتحدة وخارجها، حينما يفتتحها بقوله:

> بينما حاول البعض أن يبرهن بأن المسيحية هي الدين الوطني، والبعض الآخر بأن الكنيسة (معبد النصارى) والكنيس (معبد اليهود) يحتفلان فقط بالديانة المعممة لـ"منهج الحياة الأمريكي"، أدرك البعض القليل بأنه يوجد هناك حقيقةً، إلى جانب الكنائس، الدين المدني المنظم تنظيما جيدا والمفصل والمتميز عن هذه الكنائس في أمريكا. هذه المقالة حاولت أن تبرهن بأنه ليس هناك فقط هذا الشيء (الدين)، بل أيضا بأن هذ الدين –أو بالأحرى، هذا الجانب الديني (للحياة الشعبية)– له رصانته ووحدته، ويحتاج في فهمه إلى مثل العناية التي يحتاجها أي دين آخر.[3]

[1] Marty, Martin E., *op. cit.*, p. 77.

[2] التفاصيل عن هذه المفاهيم، انظر المصدر السابق، ص ٨٥–٩٤.

[3] Bellah, Robert N., *op. cit.*, p. 24. وإليكم النص الإنجليزي:

ولكن عنايتنا بهذا الدين المدني هنا طبعا تتحدد من الناحيــة المنهجيــة بظــروف الدراسة وتتصرف بصفة خاصة إلى علاقته بموضوع هذا الفصل، يعني الدين المدني كنتيجــة من نتائج التعددية الدينية. فكما لاحظنا مما سبق أن الدين المدني يتسع أكثر مــن مفهــوم، وليس هناك القدر المتفق عليه من هذه المفاهيم والتفسيرات إلا فقط فيما يمكن أن نســميه بمــا سماه بيديل وزميلاه آنفا بأنه "نوع جديد للتدين الوطني أو القومي". وإذا أخذنا هــذا القدر المتفق عليه في الاعتبار، فإن قضية الوصول إلى كشف هذه العلاقــة قــد أصبحــت واضحة جلية. وذلك من خلال استقراء الخلفية لظهور هذا النوع الجديد للتدين الوطــني، لأنه لا يمكن أن يظهر أي شيء من فراغ. إذن، فما هو الذي أحدث هذا الفــراغ الديــني ليملأه هذا النوع الجديد، أي الدين المدني؟

لقد أشار الباحثون والمحللون إلى أن عواصف الثورات السياســية الــتي نشــأت وانطلقت، من جهة، من النظرة الديموقراطية أو التعددية السياسية والتي اســتمرت منــذ القرن الثامن عشر في الغرب، ومن جهة أخرى من النظرة الشيوعية الإلحادية في الشرق بعد ذلــك، قد ألحقت أثرا بالغ الخطورة بحياة الإنسان الدينيــة، وهو حدوث أزمــة شــديدة لاتجاههم الديني أو فراغ ديني خطير،[1] مؤكدين بأن الأديان التقليدية، وخاصــة المســيحية واليهودية، لــم تعد تقدر في هذه الظروف الحديثة على القيام بمهماتهــا الســابقة لتوفــير المستوى المطلوب من التماسك والترابط والتناســق لِتَجَمُّع الناس أو الشعب.[2]

While some have argued that Christianity is the national faith, and others that church and *synagogue* celebrate only the generalized religion of "the American Way of Life," few have realized that there actually exists alongside of and rather clearly differentiated from the *churches an elaborate* and well-institutionalized civil religion in America This article argues not only that there is such a thing, but also that this religion -or perhaps better, religious *dimension*- has its own seriousness and intregity and requires the same care in understanding that any other religion does

بيديل وزميلاه أيضا يرون بأن الدين المدني يمثل ظاهرة أساسية ورئيسية في الديانة الأمريكية حيث يتطلب إلى بحث طويل وفحص دقيق. انظر: *Bedell, George C* , et al. *op cit* , p 14.

[1] انظر على سبيل المثال المصدر السابق، ص ٢١، وأيضا راجع: Nisbet, Robert, *op. cit.*, p 524.

[2] انظر: Marty, Martin E , *op. cit* , pp 79-80; also Nisbet, Robert, *op cit* , p 524.

وعلى صعيد آخر، لقد أرست هذه الثورات السياسية قاعدة البناء الجديدة لأنظمة الحياة شاملة، في شكل القومية أو الحكومة السياسية أو المجتمع السياسي، بحيث لم تترك ناحية من نواحيها إلا وتدخلت في شؤونها بالتشريعات والقوانين، مكملة ذلك بتوفير الرموز (مثل العلم الوطني) والأساطير (مثل الشخصيات الأبطال والأرض الأمريكية الموعودة) والنصوص المقدسة (مثل نصوص الخطب لرؤساء ومؤسسي أمريكا ونصوص دستورها) والطقوس القومية الجديدة (مثل النشيد الوطني والتحية والتبجيل للعلم الوطني) التي يمكن جدا أن تحل محل الأنظمة الدينية عند أذهان الناس. فانصرف هؤلاء الناس الذين يعانون حقا من أزمة الاتجاه الديني نتيجة تلك الثورات السياسية إلى هذه القومية، فيلتفوا حول هذه الرموز والأساطير الجديدة ضاربين بالمعتقدات والتقاليد الدينية السابقة عرض الحائط، حيث كانت في نظرهم وفي نظر الحكومة قد صارت آيلة إلى الإهمال لما فيها من طبيعة تفريق الناس إلى طوائف مختلفة متناحرة بدلا من جمعهم في وحدة متماسكة مترابطة متناسقة.[١] فأصبحت القومية أو الشعبية بذلك، على حد تعبير مارتي، أكثر من أن تكون محل القرار السياسي،[٢] بل قد تحولت إلى ما سماه الاجتماعيون من قبلُ بـ"تكوين اجتماعي للحقيقة"، واكتسبت لنفسها ميزة الكليانيه التي يتمتع بها الأديان، الأمر الذي حدا ببعض العلماء، ومنهم إيرنست جيلنر (Ernest Gellner)، إلى القول بأن الدين المدني إنما هو منافس الأديان التقليدية وحالٌ محلها.[٣]

وإذا عدنا إلى التصريحات التي أدلى بها مؤسسو الولايات المتحدة الأمريكية وإلى الأماني التي كانوا يتلهفون على تحقيقها، نجد أن هذه الظاهرة الجديدة للتدين القومي أو الوطني ما هي إلا "الديانة الشعبية" (*Publick* Religion) التي كان بنيامين فرانكلين ينادي بها كما سبق ذكره، أو "ديانة التنويرية" (Enlightenment Religion) التي كان توماس

---

[١] المصدر السابق، ص ٧٨، ٨٠.

[٢] المصدر السابق، ص ٨٠.

[٣] راجع المرجع السابق، ص ٧٨.

جيفرسون وغيره ينادون بها. فهم يعتقدون بأن في داخل الثقافة أو الحضارة التعددية ستظهر ديانة عقلانية مشتركة يُعتقَد بها عامةً كديانة شعبية.[١]

إن التصريح بهذا الاعتقاد أو التوقع بظهوره في الحقيقة له وجاهته العقلية وأساسه المنطقي من وجهة النظر التعددية. ذلك أن التعددية السياسية أو الدينية التي تعامل الجميع على وفق مبدأ العدل والحرية والمساواة التامة، على حد زعم أصحابها وأنصارها، والتي هي مبدأ النظام الديموقراطي الحديث، لا يمكن أن تترك ولا أن تسمح لأي أحد أو دين أو جهة "غيرها" أن يسود الآخر. فهي الوحيدة التي تتمتع بحق أو صلاحية السيادة والسيطرة والسلطة والحكم على جميع الشعب، فردا أو جماعة، في جميع شؤون الحياة --بما فيها الشؤون الدينية، عن طريق سن القوانين والتشريعات. وانطلاقا مما يقال بمبدأ "الحيدة الدينية" أو"عدم الانحياز الديني"، وإيمانا بالحاجة الدينية الملحة الحية دائما داخل أعماق نفوس الإنسان، ابتدع التعدديون -سواء كانوا مفكرين أو سياسيين- "دينا جديدا" مفتوحا يمكن أن نسميه "دين التعددية" أو "دينا مدنيا"، على اختلاف مفاهيمه المذكورة، ويكون مزيجا من "العناصر الأساسية لكل الأديان"، على حد تعبير بنيامين فرانكلين فيما سبق، ومن ثم فهو "دين توفيقي أو انتقائي".

ومن هنا، لا يبعد هينري كاريل (Henry S. Kariel) عن الحق حينما يقول في مقالة له بعنوان "التعددية" (Pluralism) في الموسوعة العالمية للعلوم الاجتماعية[٢] بأن التعددية السياسية "عقيدة معيارية" (a normative doctrine)،[٣] حيث إنها قد أصبحت مرجعا أساسيا لجميع تصرفات الإنسان -حاكما أو محكوما، ومعيارا للحسن والقبح، والحق والباطل، والصواب والخطأ، والمباح والممنوع، وغيرها من القيم والمثل التي لا يمكن أن تستقل من

---

[١] راجع: Jones, Donald G., *op. cit.*, p. 1398.

[٢] Kariel, Henry S., 'Pluralism,' in Sills, David L. (Ed.), *International Encyclopedia of Social Sciences* (New York: The Macmillan Company & The Free Press, [1968] reprinted 1972), Vol. 12, pp. 164-69)

[٣] المصدر السابق، ص ١٦٤.

العقيدة الدينية بحال من الأحوال. بل الأهم من ذلك كله، والذي زاد ظاهرة هذا الدين الجديد أكثر وجودا ووضوحا وتأكيدا وكمالا، هو كما لاحظه روبرت ن. بيله من أقوال وأفعال زعماء أمريكا ورؤسائها السابقين واللاحقين، من أنه لا يخلو من "عقيدة الإله" (God)، وهي العنصر الأساسي الذي في نظر جمهور علماء الأديان لا بد أن يحتوي عليه الدين. فورود ذكر الإله بصيغة المفرد بالذات في الخطب والأقوال الرئاسية الرسمية، في نظر بيله، يدعو إلى تساؤل ضخم وتحليل دقيق، على الأقل عن ماهية هذا الإله أولا، وعن مناسبته في سياق السياسة التي تعتمد على فكرة فصل الدين والدولة (أي العلمانية) ثانيا.[١]

من وجهة النظر الدينية، إن ذكر الإله الذي ورد في الخطب والأقوال الرئاسية كان مبتور السياق، أي أنه لم يرد هناك أي إشارة إلى دين تقليدي معين، وبخاصة المسيحية التي ينتسب إليها معظم الشعب الأمريكي وهؤلاء الرؤساء أنفسهم. فلم يكن جيورج واشنطن ولا توماس جيفرسون ولا جون آدمس ولا بنيامين فرانكلين، الزعماء المؤسسون، ولا الرؤساء اللاحقون يشيرون إلى المسيح عيسى عليه السلام أو إلى التثليث أو إلى الإله الآب أو الابن أو روح القدس أصلا، لا في خطبهم الرئاسية الافتتاحية ولا في المناسبات الرسمية الأخرى، وإن لم يفت أحدا منهم فيها ذكر الإله. إذن، فإنه من المؤكد أن هذا الإله ليس هو الإله المعروف عند الأديان التقليدية ولا هو إله المسيحية، وإنما هو الإله المطلق المبهم الذي، كما يقول بيله، "يمكن أن يقبله الأمريكيون كلهم تقريبا ولكن يعني أشياء مختلفة بالنسبة لأناس مختلفين لدرجة أنه يكاد يكون عبارة فارغة."[٢] ويؤكد بيله قوله هذا بما روي أن الرئيس أيسنهور (Eisenhower) كان يقول: "إن حكومتنا لا معنى لها إلا إذا

---

[١] انظر. Bellah, Robert N., *op. cit*, pp 24-7.

[٢] المصدر السابق، ص ٢٥. وهذا يؤكد ما قلناه سابقا من أن الإله هو مطلق الشيء المعبود كما يدل عليه المنطق القرآني. وشواهد ذلك في الواقع العملي كثيرة جدا. فها هو أوجست كونت، كما مر بنا في الفصل الماضي، قد جعل الإنسانية تحل محل الإله أو الإله ذاته (انظر الصفحة ٤٩ السابقة)، وأيضا جون ديوي قد قال: "وإذا كان لا بد هناك من شيء يسمى إلها، فإن توحُّد المثالية الإنسانية بالواقع الفعلي هو الإله" (انظر الصفحة ٥٧ السابقة).

أسست على عقيدة دينية ملموسة بعمق–ولا أبالي ما هي."[١] فهذا القول في نظر بيله إن دل على شيء فإنما يدل على نفي كامل لأي دين حقيقي،[٢] ليقوم مقامه ما سماه "الدين المدني". لأنه قد لاحظ، فوق كل هذا، أن عدم وجود الإشارة إلى أي دين، ولا إلى المسيحية بصفة خاصة في الوقت الذي كان معظم الشعب فيه مسيحيين، لا يمكن أن يكون من أجل مراعاة مشاعر الأقليات غير المسيحية القليلة جدا. ولكن بالأحرى، إنما كان ذلك تعبيرا عما يعتقده هؤلاء الزعماء والرؤساء السابقين واللاحقين مناسبا للبيئة التعددية الأمريكية. "فالدين المدني،" كذا أضاف بيله، "يعكس آراءهم الشخصية والعامة على السواء. ولم يكن الدين المدني مجرد 'الدين عموما' (يعني الذي ينظم الأمور الشخصية فقط كما هو المفهوم السائد في الغرب)."[٣]

وهذا يقودنا إلى القضية التالية التي فيما أرى كانت في غاية التناقض، وهي كيف نفسر هذه الظاهرة الدينية الكليانية في ضوء السياسة العلمانية. فقد حاول بيله أن يقدم حلا لهذه القضية مفسرا بأنه لا بد من التفريق بين علاقة الدين المدني بالمجتمع السياسي أو الأحوال العامة من جهة، وعلاقته بالمنظمات الدينية الخصوصية أو الأحوال الشخصية من جهة أخرى. ففيما يتعلق بالمجتمع السياسي أو الأحوال العامة فإنه يتعين تنظيمه وإدارته بالدين المدني أو الأنظمة المدنية، ولكن فيما يتعلق بالأحوال الشخصية فإن الدين المدني ينص على حرية الأفراد والجماعات أو الفرق لتنظيمه وإدارته حسب ما تملو له معتقداتهم الدينية الشخصية ووفق ما تملي عليه أديانهم التقليدية. ومن هنا، فإن القاضي الوطني، مهما كانت آراؤه الدينية الشخصية، لا بد أن يعمل وفق قواعد الدين المدني وفي إطار منهج هذا الدين ما دام أنه في منصبه الرسمي.[٤] ويعكس ذلك، في نظر بيله، ما قد ثبت من سنة زعماء ورؤساء أمريكا في إدارة أمور البلاد. فالرئيس كينيدي (J. F. Kennedy) الذي جعله

---

[١] أورده بيله في المصدر السابق في نفس الصفحة.

[٢] المصدر السابق ونفس الصفحة

[٣] المصدر السابق، ص ٢٧.

[٤] المصدر السابق، ص ٢٧–٢٨

بيله أحد وأهم موضوع دراسته للدين المدني في أمريكا، على سبيل المثال، هو رجل مسيحي، وبالتحديد مسيحي كاثوليكي. ولكنه كما هو الملاحظ، لم يذكر أصلا في خطبته الرئاسية الافتتاحية ولا في المناسبات الرسمية الأخرى ما يشير إلى أن المسيح عيسى عليه السلام رب العالمين أو ما يدل على احترامه للكنيسة الكاثوليكية أو صلته بها. وذلك لأن هذه الأمور، كما فسره بيله، إنما هي قضية عقيدته الدينية الشخصية وعلاقته بكنيسته الخاصة؛ فلا علاقة أصلا بإدارته العامة. ومن هنا كان كينيدي يفضل دائما استخدام لفظ "الإله" المجرد (إله الدين المدني) في خطبه الرئاسية الرسمية بدلا من المسيح عيسى عليه السلام، وكذلك غيره من الرؤساء، لأن الشعب التعددي الأديان والفرق والانتماءات الدينية، كما فسره بيله، كل واحد منهم مؤهلٌ ومتساوي الحق دستوريا لمشاركة العملية السياسية.[1]

ولكن كل هذا، كما رأينا، لا يحل مشكلة التناقض التي أثرناها من قبل. والحق في الحقيقة قد سبق أن طرحها بيله في نفس المقالة ريثما يتساءل: "انطلاقا من منظور العلمانية أو فصل الدين عن السياسة، كيف يُسوّغ لرئيس أن يستخدم لفظ الإله أصلا؟."[2] فهذه القضية هي التي قد حَدَتْ ببيله أخيرا إلى القول بأن فكرة فصل الدين عن الدولة لا تنفي الجانب الديني للسلطة السياسية أبدا. وهذا الجانب الديني الشعبي هو الذي سماه بيله "الدين المدني الأمريكي".[3] إذن، فقد ثبت بذلك أن الثقافة أو الحضارة التعددية كان بطبيعتها أن تولد دينا جديدا يكون بمثابة "الحضارة المضيفة للحضارات الضيوف" على نحو ما قد ذكرناه سابقا. وذلك كما يقول كرابسي في أول القرن العشرين الماضي في كتابه المذكور أعلاه: "حينما أصدرت حكومة الولايات المتحدة مرسوما وفق التعديل الدستوري بأن الحكومة لا يجوز لها أن تؤسس دينا، فإنها في الحقيقة قد أسست الدين الوحيد الذي

---

[1] المصدر السابق، ص ٢٤-٢٥

[2] المصدر السابق، ص ٢٦.

[3] المصدر السابق، نفس الصفحة.

تشمل عضويته جميع الشعب الأمريكي.[١] وهذا الدين سماه كرابسي "common religion" (الدين المشترك) ووصفه بأنه أعظم وأوسع، لأنه يتناول بنجاة وخلاص الجماعة، من دين الكنائس الذي يتناول فقط بنجاة وخلاص الفرد.[٢]

وهكذا تجمعت العقائد والرموز والطقوس والنصوص الدينية المقدسة الجديدة لدى هذا الشعب منذ السنوات الأولى لتأسيس الجمهورية حتى تبلورت فيما يسمى الدين المدني. فهذا الدين له أنبياؤه وقساوسته وشهداؤه المخصوصون (يعني الرؤساء والزعماء والذين قتلوا في سبيل الدفاع عن مصلحة الدولة والشعب)، وله أحداثه وأماكنه وشعائره المقدسة الخاصة (ومنها حادثة الاستقلال الوطني وخروج الشعب من الحروب الأهلية الدامية، وأمريكا الأرض الموعودة) وهلم جرا، الأمر الذي يجعلنا نقول مع عالم الاجتماع الديني الأمريكي، ويل هيربرغ، بأن الدين المدني الأمريكي قد اتخذ الحياة الوطنية إلها، والقيم الوطنية دينا، والتاريخ الوطني فداء خلاصا.[٣] ولكن، نظرا إلى أن الدين المدني كان يمثل حلا وسطا بين مصالح السياسة العامة ومصالح الديانة الشخصية كما يراه البعض،[٤] أو "ظلة مقدسة" (sacred canopy) –على حد تعبير بيتر ل. بيرجر– يُحتاج إليها من أجل إضفاء الشرعية على السياسة (لأن السياسة عند بيرجر تحتاج إلى شرعية جاءت من مصدر خارج نفسها؛ وتكون هذه الشرعية أقوى إذا جاءت من السلطة المقدسة)،[٥] فإن قضية العناصر الأساسية المكوّنة للدين المدني الأمريكي نالت اهتماما كبيرا من قبل العلماء

---

[١] Crapsey, Algernon Sidney, *op. cit.*, p. 306.

[٢] المصدر السابق، هامش ص ٣٠٧.

[٣] يقول:

"national life is apotheosized, national values are religionized, and national history is experienced as ... a redemptive history." Quoted in Jones, Donald G., *op. cit.*, p. 1400. Cf. Bedell, George C., et al., *op. cit.*, p. 67.

[٤] يقول نيوهوس (Neuhaus) بأن الديموقراطية تحتاج إلى دين مدني متواضع محدود، كمثل المسيحية، يقر بالتنوع أو الاختلاف والحل الوسط من أجل مقاومة الاعتداء التعصبي والاستبدادي للحياة العامة.

Neuhaus, Richard John, *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984).

[٥] لقد بين بيرجر نظرية "ظلة مقدسة" (sacred canopy) هذه بيانا مفصلا في كتابه الذي عنونه بهذه العبارة. انظر:

Berger, Peter L., *Sacred Canopy* (New York: Doubleday, 1967).

الباحثين، وصارت مثار الجدل فيما بينهم عما إذا كان أساسه متجذرا في فلسفة التنوير (Enlightenment) أم في البروتستانتية الإنجيلية. فمعظم هؤلاء العلماء، كما يقول دونالد جونس، اقتنعوا بأن هذا الدين مزيج وخليط من عناصر كل منهما مع سيادة النكهة البروتستانتية الإنجيلية فيه.[١]

ويبدو أن هذا التركيب المزجي أو الانتقائي أو التوفيقي لأشكال الدين المدني هو الأكثر ضمانا للقبول والتطور في معظم بلاد العالم التي تتبع منهج الديموقراطية في نظام حكمها. على الأقل، هذا صحيح بالنسبة لإندونيسيا حيث قد تم تهميش الأديان التقليدية، وبصفة خاصة الإسلام الذي هو دين الأكثرية، من المسرح السياسي بطريقة منهجية ليسدّ مسدها الدين المدني الإندونيسي المسمى بـ"البانتشاسيلا" (Pancasila، أي الأسس الخمسة، وهي: الإيمان بالتوحيد، أي الإله الواحد؛ وثقافة إنسانية عادية؛ ووحدة إندونيسيا؛ والديموقراطية؛ والعدالة الاجتماعية).[٢] وبالجملة، هذا الدين المدني الإندونيسي يشبه تماما ذلك الذي عند الولايات المتحدة؛ فله إلهه الخاص والرموز والطقوس والشعائر والنصوص المقدسة الخاصة. ولنضرب لذلك مثالا في قضية عقيدة الإله. وكما جاء الدين المدني الأمريكي بعقيدة الإله المطلق –أو المبهم، إن صح التعبير، ابتدع الدين المدني الإندونيسي بنفس العقيدة أيضا كما هو المنصوص في الأساس الأول من البانتشاسيلا، ألا وهو: "Ketuhanan yang maha Esa" (الإيمان بالتوحيد). ففي دولة يشكل المسلمون فيها الغالبية العظمى، لم يتضح ما يقصد بهذه العبارة الغامضة[٣] إلا بغية ممالأة جميع الشعب

---

[١] .Jones, Donald G , *op. cit* , p 1398, Bedell, George C , et al , *op. cit* , p. 67

[٢] غير أن ظاهرة الدين المدني الإندونيسي لم تنل المستوى المطلوب من الدراسة والبحث لعدم توفر المناخ العلمي الحر، وخاصة في عهد نظام سوهارتو الاستبدادي الذي لم يتسامح مع أي انتقاد وجه إليه أو إلى أساس الدولة المقدس، يعني البانتشاسيلا والدستور ١٩٤٥. ولكن الله تعالى قد وفقني بفضله للقيام بتقديم بعض المساهمة العلمية في هذا المجال في رسالتي التي قدمتها للماجستير بهذه الجامعة كما أشرت إليه سابقا. فالحمد لله أولا وآخرا.

[٣] وقد تأتي الغموض في مفهوم هذا الأساس الأول، في الحقيقة، بعد ما تم تعديله إثر استقلال البلاد بحذف سبعة ألفاظ منه كانت منصوصة بعد العبارة المذكورة (Ketuhanan yang maha Esa) فيما يعرف بوثيقة جاكرتا (*Piagam Jakarta*). وهذه الألفاظ السبعة المحذوفة هي: "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam

المتعدد الأديان والمذاهب والطوائف والعروق -تحت ستار التفسير الرسمي لهذه العبارة بأنه "ضمان الحرية الدينية"، ليلتفوا جميعا حول ما سماه وليم جيمس سابقا "المائدة الجمهورية" الإندونيسية. وهذا ما أكده الدكتور نور خالص ماجد، وهو أبرز العلماء التعدديين الإندونيسيين اليوم، بتصريحه في مقالته التي ألقاها في "المؤتمر المسيحي الإسلامي الدولي" المنعقد في فيينا عام ١٩٩٧،[١] والتي بعنوان 'التعددية الدينية والاجتماعية السياسية: نظرة إسلامية في إطار التجربة الإندونيسية' حيث يقول فيها "تعتبر المبادئ الخمسة (البانتشاسيلا) بمثابة الأساس الفلسفي للتعددية الإندونيسية."[٢] بل فوق كل ذلك، يقول ماجد في مقالة أخرى له بعنوان 'Islamic Roots of Modern Pluralism: *Indonesian Experiences*' (الجذور الإسلامية للتعددية الحديثة: التجارب الإندونيسية)[٣] استنادا إلى تفسيره التعسفي لبعض الآيات القرآنية، بأن:

> من المنظور الإسلامي، تعتبر البانتشاسيلا بمثابة "كلمة سواء" بين الفضائل الدينية أمر الله تعالى بالبحث عنها والدعوة إليها. لقد أمر الله تعالى نبيه بذلك في القرآن الكريم ﴿قل يا

"bagi pemeluknya (أي مع وجوب تنفيذ الشريعة الإسلامية على معتنقيها). وفي الحقيقة، إن وثيقة جاكرتا التي فيها البانتشاسيلا كانت جزءا لا يتجزأ من الدستور ١٩٤٥ بوصفها كمقدمة له. ولكنها لم تمض زمنا كمقدمة لهذا الدستور بسبب العمليات السياسية "رفيعة المستوى" حتى أسقطت منها سبعة ألفاظ تخص المسلمين. فأصبحت وثيقة جاكرتا معزولة ولم تعد معترفا بها كمقدمة لهذا الدستور منذ ذلك الحين إلى يومنا هذا. وقد حاولت الأحزاب السياسية الإسلامية في البرلمان الحالي إعادة تفعيلها، ولكنها -للأسف الشديد- باءت بفشل في جلساته السنوية الماضية المنعقدة من ٧ إلى ١٨ أغسطس ٢٠٠٠.

[١] هذا المؤتمر الذي يأخذ الشعار 'سلام للبشر: المسيحية والإسلام ينظران إلى السلام في أسسه ومشاكله وأبعاده المقبلة' عقد عن بادرة من وزير الخارجية النمساوي معهد لاهوت الأجيال التابع لكلية القديس جبرائيل للاهوت، من ٣٠ آذار إلى ٢ نيسان ١٩٩٧ بمدينة فيينا.

[٢] ماجد، نور خالص، 'التعددية الدينية والاجتماعية السياسية: نظرة إسلامية في إطار التجربة الإندونيسية،' في بشته، أندراوس، و خوري، عادل تيودور، (محرران)، سلام للبشر: المسيحية والإسلام ينظران إلى السلام في أسسه ومشاكله وأبعاده المقبلة (جونيه - لبنان: المكتبة البولسية، ١٩٩٧)، ص ٢٥٨.

[٣] Madjid, Nurcholish, 'Islamic Roots of Modern Pluralism,' in *Studia Islamika I*, (1) (April-June 1994), pp 55-77

أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾.[١]

وهكذا ظهر لنا بعض الجوانب، وهو أهمها، للدين المدني الإندونيسي. ولكن بالطبع، بما أن الإسلام هو دين الغالبية العظمى من سكان إندونيسيا، فإن اللون الإسلامي في الدين المدني الإندونيسي هو السائد، تماما مثل البروتستانتية في الدين المدني الأمريكي. فكان الدين المحلي لأغلبية السكان يمثل عنصرا هاما في تركيب الدين المدني، وهكذا.

إذن، فإن الدين المدني له أشكال متنوعة تختلف في التفصيل لا في الجملة والمبدأ وتنتشر في أنحاء المعمورة. وهذا في الحقيقة هو الذي عبر عنه بصراحة عنوان الكتاب الذي اشترك في تألفه بيله وفيلب هاموند، وهو *Varieties of Civil Religion* (تنوعات الدين المدني).[٢] ومن هنا، رأى بيله بأن الدين المدني عالمي يفوق كل الأديان الموجودة، فيقول "إن الدين المدني... هو الإدراك الصحيح للحقيقة الدينية المتعالية والعالمية كما يتجلى من خلال تجربة الشعب الأمريكي."[٣] وتبعا لذلك، فإن الدين المدني العالمي بدوره يمكن اعتباره كتحقيق لمبادئ الدين المدني الأمريكي.[٤] وفوق كل ذلك، يرى بيله وفيلب هاموند بأن الدين المدني هو الحل المعقول لمشكلة علاقة الدين والسياسة في إطار نظام عولمي للمدنية والعدالة، فيقولان:

إن الدين المدني الأمريكي بخصائصه المتميزة من الانفتاح والتسامح والالتزام الأخلاقي، يمكن أن يكون إسهاما لظهور الدين المدني العالمي الذي سيفوقه ويشمله. . . .

---

[١] سورة آل عمران: ٦٤. انظر: المصدر السابق، ص ٦٣. في الحقيقة، هذا الموقف قد اتخذه نور خالص ماجد منذ السبعينات من القرن العشرين الماضي. فكان يحث المسلمين كثيرا على قبول البانتشاسيلا على أنها تمثل "الكلمة السواء" بالنسبة للحياة التعددية الإندونيسية، وأن شأنها مشابه تماما شأن "صحيفة المدينة" بالنسبة للمجتمع المدني الذي أسسه رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقد ناقشت هذه القضية بالتفصيل في رسالتي الماجستير التي سبق ذكرها، فانظر إليها من الصفحة ١٤٨ إلى الصفحة ١٥٣.

[٢] Bellah, Robert N., and Hammond, Phillip E., *Varieties of Civil Religion* (San Fransisco: 1980).

[٣] Bellah, Robert N., *op. cit.*, p. 29.

[٤] المصدر السابق.

ويحين الآن أن نوجه أبصارنا الثاقبة للنظر إلى علاقة الدين والسياسة في إطار نظام عولمي للمدنية والعدالة.[1]

على أن الدين المدني قد أصبح ظاهرة عالمية، فلا أحد ينكر ذلك. ولكـــن ههنـــا نلاحظ بشكل واضح مدى عدم قدرة العقليـــة الغربية عامـــة، والأمريكية خاصة، علـــى التنوع والتغاير واحتواء الخلافيـــات، على خلاف العقلية الإسلاميـــة كما سنرى فيمـــا بعد، ومدى عدم تمكنها من إخفاء ما يسمى "عقدة الاستعلاء الأمريكي" -ومن ثَم لـــم يكن من المبالغـــة القول بأن الديـــن المدني إنما هو آليـــة من آليـــات "الأمركـــة". كمـــا نلاحـــظ في نفس الوقت مدى وثاقـــة صلـــة هذا الدين بعمليـــة التجنيـــس والعولمـــة (the process of homogenization and globalization)، الأمر الذي يجعله دائما عرضـــة لنفس الانتقادات المميتة التي وجهت إلى نظريات التعددية الدينية عموما علـــى نحـــو مـــا أسلفنـــا ذكره. هذا بالإضافة إلـــى مجموعة من الضعف التكويني أو البنيوي أشـــار إليهـــا الدارسون والمحللون لهذا الدين ما يؤدي به إلى العجز الكامل عن الدفاع عن نفسه. ومـــن أهمها وأخطرها تأليه هذا الدين للحياة السياسية الوطنية واعتباره فائقـــا كـــل الأديـــان، حيـــث كان ذلك من وجهة النظر الدينية التقليدية أمرا وثنيا على حـــد تعبـــير هـــيربرغ[2] وهاتفيلد[3] وغيرهما.[4]

---

[1] Bellah, Robert N , and Hammond, Phillip E , *op cit* , p xiv. وإليكم النص الإنجليزي:

American civil religion with its tradition of openness, tolerance, and ethical commitment might make a contribution to a world civil religion that would transcend and include it . It is time to raise our insights to consider the relation of religion and politics in a global order of civility and justice

[2] راجع: Jones, Donald G., *op cit* , p 1407.

[3] انظر مقالة هاتفيلد، عضو مجلس الشيوخ الأمريكي سابقا، هذه في:

Hatfield, Mark O., 'The Sin That Scarred Our National Soul,' in Bedell, George C , *et al* , *op cit.*, pp. 33-4.

[4] انظر على سبيل المثال: Cochran, Clarke E , *op cit.*, p. 178

ثانيا: الدين الأسطوري

من أهم الأديان الجديدة التي ظهرت، أو يحتمل أن تظهر، من نظريات التعددية الدينية هو "الدين الأسطوري". وربما تبدو هذه التسمية غريبة على المسامع لعدم ورودها، حسب معرفتي، في الأحاديث والمناقشات العلمية القديمة أو الحديثة سواء في الكتب أو المجلات أو غيرها. فكان لزاما علي أولا أن أوضح هذا المصطلح قبل الخوض في تفاصيله وخصوصا علاقته بالتعددية الدينية.

في الحقيقة، إن هذا المصطلح اخترعتها بنفسي لتسمية نظرية جون هيك عن التعددية الدينية. فكما قد تقدم الإلماح إليه في الفصل الماضي، إن مشكلة تعارض الاعتقادات بالأحقية المطلقة (the conflicting truth-claims) بين الأديان، في نظر جون هيك، لا بد من حلها أو تسويتها من أجل تحقيق التعددية الدينية. ولا يمكن أن يتم ذلك إلا عن طريق "تغيير الاتجاه من محورية الذات إلى محورية الإله أو الحقيقة". ولكن هذا التغيير، بدوره، لا يتم إلا بإشراك ما وصفه في مقدمة كتاب له *God Has Many Names* (للإله أسماء كثيرة) بـ"إعادة فتح المسألة الكريستولوجية" (a reopening of the Christological question) في ضوء التطورات العلمية والمعرفية العقلية الحديثة، يعني اعتبار العقائد الدينية (لكل الأديان، وخاصة المسيحية؛ مثل عقيدة التجسد) "أسطورة"،[١] أو ما يمكن أن نسميه عملية "الأسطورية" (mythologization) على تلك الاعتقادات المتعارضة. ومن هنا، يصح أن نقول بأن جون هيك في الحقيقة أراد أن يؤسس، عن وعي أو لا، "دينا جديدا" يمكن أن نسميه "دينا أسطوريا".

لماذا هذه الأسطورية؟ أو لماذا هذا الدين الأسطوري؟

---

[١] انظر: Hick, John, *God Has Many Names* (London and Basingstoke. The Macmillan Press, 1980), p. 6; also cf his *Problems of Religious Pluralism*, p. 11

وقبل أن نجيب على هذا السؤال، يجدر بنا أن نقوم أولا بإزالة ما قد يحصل الالتباس والاشتباه لبعض الأذهان من مفهوم الأسطورة بشكل حاسم. فقد استخدمت الأسطورة في المجالات الواسعة والمختلفة، ولعبت دورا خطيرا جدا في دراسات الأنثروبولوجيين والاجتماعيين والنفسانيين والمؤرخين. ولكن الملاحظ أن طريقة استخدامها في هذه المجالات مختلفة اختلافا بينا، إن لم تكن متعارضة مع بعضها البعض، مما يؤثر بالتالي في اختلاف مفهومها وتباينه. وبشكل عام وفي المفهوم الشعبي العام تطلق الأسطورة على شيء غير حقيقي أو عكس الحقيقة أو "الخرافة" أو "الاختلاق" أو "الوهم" أو "الأكذوبة"، وتتضمن في نفس الوقت معنى التفاهة والسخافة والدناءة والضلالة، وخاصة فيما يتعلق بقضية العقيدة الدينية. فمن هذا الاستعمال ما جاء في القرآن الكريم حكاية عن موقف كفار قريش تجاه القرآن الكريم نفسه، حيث يقول الله عز وجل ﴿ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا، وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى إذا جاؤك يجادلونك يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين﴾[1] ويقول أيضا ﴿وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا﴾[2] ويقول أيضا ﴿إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين﴾.[3] بل ومن هذا الاستعمال أيضا ما جاء في العهد الجديد من نصوص، منها "ولا يصغوا إلى خرافات (في النسخة الإنجليزية: myths) وأنساب لا حد لها تسبب مباحثات دون بنيان الله الذي في الإيمان"؛[4] ومنها "وأما الخرافات الدنسة العجائزية فارفضها وروض نفسك للتقوى"؛[5] ومنها "فيصرفون مسامعهم عن الحق وينحرفون إلى الخرافات"؛[6] ومنها "لا يصغون إلى خرافات يهودية

---

[1] سورة الأنعام. ٢٥.

[2] سورة الفرقان: ٥.

[3] سورة المطففين: ١٣.

[4] رسالة بولس الرسول الأولى إلى تيموثاوس، ١: ٤.

[5] رسالة بولس الرسول الأولى إلى تيموثاوس، ٤: ٧.

[6] رسالة بولس الرسول الثانية إلى تيموثاوس، ٤: ٤.

ووصايا أناس مرتدين عن الحق".[١] ومن هذا الاستعمال أيضا ما جاء في عناوين الكتب والمقالات، مثل الكتاب *Islamic Threat: Myth or Reality?* (التهديد الإسلامي: أسطورة أم حقيقة؟) لجون ل. إسبوسيتو،[٢] والكتاب *Islam & The Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East* (أسطورة التحدي: الدين والسياسة في الشرق الأوسط) لفريد هلليدي،[٣] ومثل المقالة 'Another Introduction to Islam: The Myth of the Value-Free Study of Religion' (مدخل آخر للإسلام: أسطورة الدراسة المتحررة– عن القيم الذاتية للأديان) لبوليند سيناي.[٤]

ولكن العلماء المتخصصين في اللاهوتية وفلسفة الدين والدراسات الحديثة للأديان، خلافا لأسلافهم، بدؤا على الأقل منذ أوائل القرن العشرين الماضي، كما لاحظه مرسيا إليادي في كتابه *Myth and Reality* (الأسطورة والحقيقة)،[٥] يتجهون في دراساتهم للأسطورة اتجاه التقدير والتقييم الإيجابيين معتبرين بأنها "قصة صحيحة" لأنها مقدسة مثالية ضرورية. وهذا التطور الجذري المعاكس لمفهوم الأسطورة، والذي في رأي إليادي هو المفهوم الذي كان سائدا في المجتمعات القديمة البدائية،[٦] قد فتح آفاقا جديدة في مجال الدراسات الحديثة للأديان، وخاصة في مجال اللاهوتية، مما دفع كثيرا إلى انفجار ما يمكن أن نسميه "الثورة الكريستولوجية"، أو ما سماه غيرارد لافلين (Gerard Loughlin) "إعادة بناء

---

[١] رسالة بولس الرسول إلى تيطس، ١: ١٤.

[٢] Esposito, John L., *Islamic Threat: Myth or Reality?* (Oxford. Oxford University Press, 1992)

[٣] Halliday, Fred, *Islam & The Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East* (London, New York. I B Tauris Publishers, [1995] 1996)

[٤] Senay, Bulend, 'Another Introduction to Islam. The Myth of the Value-free Study of Religion,' in *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol 15, No. 2, pp 83-92

[٥] Eliade, Mircea, *Myth and Reality* (New York, San Fransisco, London, Singapore, Tokyo Harper Torchbooks, [1963] Paperback edition 1975), p 1

[٦] المصدر السابق، نفس الصفحة.

الكريستولوجية الراديكالية" (radical restructuring of Christology)،[١] في السبعينات تحت قيادة الأستاذ جون هيك، وذلك بظهور كتاب بعنوان *The Myth of God Incarnate* (أسطورة تجسد الإله)[٢] حرره هو وأسهم في تأليفه سبعة من أساتذة اللاهوت البريطانيين الليبراليين. فلم تعد الأسطورة في نظرهم تتضمن معنى سلبيا ضلاليا يجب الحذر منه والاجتناب عنه بالضرورة، وإنما على العكس لا بد من قبولها على أنها أسلوب من أساليب التعبير الإنساني المحدود عن حقيقة هائلة غيبية لا محدودة –ومن ثم، فهي في ظاهرها أو حرفيتها لا تخلو من القصور والخطأ، ولكنها تفيد في إحداث معنى عظيم وعميق ومقدس في نفسية الإنسان. ومن هنا قال جون هيك معرفا لها "إن الأسطورة هي قصة تُروى ولكنها حرفيا ليست حقيقية، أو إنها فكرة أو صورة تنسب إلى أحد أو شيء ولكنها لا تنطبق عليه بحرفيتها، بل تستدعي موقفا خاصا من المستمعين لها."[٣] وهكذا، فإن قيمة الأسطورة، كما يراه جون هيك، إنما تكون في المعنى التطبيقي العملي أو المعنى المجازي الاستعاري، لا في الحقيقة اللفظية أو الحرفية.[٤] وهذه الحقيقة الأسطورية، على حد تعبير

---

[١] Loughlin, Gerard, 'Squares and Circles. John Hick and the Doctrine of Incarnation,' in Hewitt, Harold, Jr. (Ed.), *Problems in the Philosophy of Religion* (Basingstoke, London The Macmillan Press, 1991), p 182

[٢] نشر هذا الكتاب في ١٩٧٧. وقام بنشره SCM Press لندن. وقد أحدث هذا الكتاب إثر نشره ضجة كبرى في أوساط الكنيسة ورجالها والعلماء اللاهوتيين. هذه المواقف الانفعالية ذكرها جون هيك في كتاب آخر له *Problems of Religious Pluralism* في الصفحة ١٢. وقد قام الدكتور نبيل صبحي بترجمة هذا الكتاب إلى العربية بعنوان: **أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح** ونشرها دار القلم، الكويت، عام ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

[٣] Hick, John, 'Jesus and the World Religion,' in his (ed), *The Myth of God Incarnate*, p 178، وفي الترجمة العربية، ص ٢٧٤، وفي كتابه *God Has Many Names*، ص ٧٢،

وقارن بما كتبه في كتابه الآخر: *An Interpretation of Religion*, p 248، وفي مقالته:

'The Real and Its Personae and Impersonae,' in Tessier, Linda J. (Ed), *Concepts of the Ultimate: Philosophical Perspectives on the Nature of the Divine* (London The Macmillan Press, 1989), p. 146-7

[٤] انظر: المصادر السابقة، في نفس الصفحات، وأيضا كتابه: *An Interpretation of Religion*, pp 352-3. بل يرى ألاسدير ماك إنتاير (Alasdair MacIntyre) بأن الأسطورة لا ينطبق عليها الحكم بالصحة والخطأ، ومن ثم لا يمكن رفضها. فبمجرد اعتبارها بأنها مرفوضة، فإننا لم نعد نعاملها كأسطورة، لكن كنظرية أو تاريخ. انظر:

هيك، تنطبق تمام الانطباق على العقيدة التجسدية (Incarnational doctrine) التي تمثل الحجر الأساسي للديانة المسيحية بوجه خاص، كما تنطبق أيضا على العقائد المسيحية الأخرى بوجه عام، مثل بنوة عيسى الإلهية (ابن الله) وصلبه تكفيرا لخطايا البشر (العقيدة المعروفة بـ Theodicy) وغيرهما. فكلها تعبيرات أسطورية أو رمزية أو مجازية أو استعارية أو شعرية،[١] أو ما وصفه وليم مونتغوميري وات (W. Montgomery Watt) في كتابه *Religious Truth for Our Time* (الحقيقة الدينية الملائمة لعصرنا) بـ"أيقونية" (تمثالية–iconic) أو "صورية" (pictorial).[٢] ولكن لا بد من التنبيه هنا إلى أن كونها أسطورة لايخرجها عن قداستها وأهميتها ومكانتها في الإيمان المسيحي أصلا، بل لا يقلل من هذه القداسة والأهمية والمكانة شيئا. ومن هنا وجدنا الجواب الواضح والحاسم عن بقاء

MacIntyre, Alasdair, 'Myth', in Edwards, P (Ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York Macmillan Publishing & The Free Press; and London Collier Macmillan Publishers, [1967] reprinted 1973), Vol 5, p 435

[١] وقد بين الأستاذ جون هيك ذلك بيانا شافيا في كتاباته السابق ذكرها، فارجع إليها. ونجد مثل هذا البيان أيضا فيما كتبه الأستاذ موريس وايلز من مقالة أسهم بها في تأليف الكتاب أسطورة تجسد الإله. انظر:

Wiles, Maurice, 'Myth in Theology,' in Hick, John (ed), *The Myth of God Incarnate*, pp. 148-66

وللتوسع أكثر عن المعلومات عن هذه الأسطورية، انظر:

Hick, John, *The Metaphor of God Incarnate* (London SCM Press, 1993)

وبالمناسبة، أن القول بأن التعبير المجازي أو الاستعاري قد ورد كثيرا في كتب العهد القديم والجديد (مثل ابن الله وغيره)، هو في الحقيقة قول قد قال به أئمة المسلمين الأعلام المتقدمون وتابعهم المتأخرون، أي قبل جون هيك بقرون. انظر من المتقدمين على سبيل المثال لا الحصر: الغزالي، شيخ الإسلام الإمام أبو حامد محمد بن محمد (٤٥٠–٥٠٥هـ)، **الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل**، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي (مدينة نصر. دار الهداية، ط ٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م) ص ١٤٤–١٧١؛ وابن تيمية، شيخ الإسلام الإمام العلامة أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (٦٦١–٧٢٨هـ)، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح** (مطابع المجد التجارية، د ت) ج ٢، ص ٢٣٧–٢٣٩؛ وج ٣، ص ١٩٦–١٩٨؛ ومن المتأخرين: الهندي، الشيخ رحمت الله بن خليل الرحمن الكيرانوي العثماني (ت ١٣٠٨هـ/١٨٩١م)، **إظهار الحق**، تحقيق الدكتور محمد أحمد محمد عبد القادر خليل ملكاوي (الرياض: الرئاسة العامة لإدارة البحوث الإسلامية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ج ٣، ص ٧٥١–٧٦٧.

[٢] Watt, William Montgomery, *Religious Truth for Our Time* (Oxford· Oneworld Publicatios, 1995), pp 26-7

هؤلاء اللاهوتيين المسيحيين على مسيحيتهم متمسكين بها مع اعتقادهم بأسطورية العقائد المسيحية.[١]

فهذه هي حقيقة "الثورة الكريستولوجية" التي قام بها جون هيك وزملاؤه، والتي في حقيقة أمرها ليست إلا "أسطورية" العقائد المسيحية. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا هذه الثورة؟ أو لماذا هذه الأسطورية؟ إن الإجابة على هذا السؤال هي في الحقيقة تمثل جوهر الموضوع الذي نحن بصدد دراسته في المبحث الحالي. ذلك أن العقائد الدينية للأديان عموما، وللمسيحية خصوصا، إذا تُرِكت على ظاهرها أو حرفيتها، فإنها تمثل العقبات المستعصية الأساسية في عملية التحول الأخلاقي والروحي -من محورية الذات إلى محورية "الحقيقة". وبعبارة أخرى، إنها من مستلزمات نظرية التعددية الدينية التي نادى بها جون هيك، بحيث يلزم من وجود الأسطورية وجود التعددية الدينية ومن عدمها العدم. فمن باب ما لا يتم الواجب إلا به، فقد رأى جون هيك بضرورة أسطورية العقائد الدينية، ليست فقط على المسيحية التي في نظره لا يمكن الدفاع عنها بحال من الأحوال -سواء في ضوء الدراسات الحديثة لأصول المسيحية أو في ضوء التطورات العلمية والمعرفية العقلية الحديثة أو في سياق الحضارة التعددية المعاصرة، ولكن أيضا على سائر الأديان كلها التي

---

[١] طبعا، لبعض الإخوة المسلمين أن يرحبوا بهذه "الثورة الكريستولوجية" بحفاوة، ولكن لا بد أن يدركوا تماما بأن هذه الأسطورية لا يراد بها أكثر أو أقل من توفير مستلزمات نظرية التعددية الدينية الهيكية. وفي الحقيقة إن هذه القضية مثيرة جدا، وهي التي كانت تشغل بالي كثيرا عندما درسناها مع الأستاذ الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي، والتي جعلتني أتساءل كثيرا: إذا كان الأستاذ جون هيك وزملاؤه المساهمون بمقالاتهم في تأليف الكتاب *The Myth of Incarnate* يعتقدون بأن العقائد المسيحية كلها أسطورة، فلماذا ما تركوا دينهم المسيحي بل بقوا متمسكين به؟ الأمر الذي حثني شديدا إلى اقتراح هذه القضية لتكون موضوع رسالتي الدكتوراه. وفعلا، وافقت لجنة البحث بالجامعة على ذلك، ولكنني واجهت مشكلة ندرة المصادر والمراجع لهذا الموضوع، مما أجبرني على العدول عنه واختيار موضوع آخر بدلا عنه. وهو الموضوع الذي أكتب عنه الآن. وأرجو الله تعالى أن يوفقني إلى كتابة قضية الأسطورة الشيقة هذه فيما بعد.

في نظره لم يكن حالها أحسن من المسيحية كذلك.[١] ومن هنا، شجع هيك أتباع الأديان الأخرى –وخاصة علماءهم ومثقفيهم، على أن يفعلوا بعقائدهم مثل ما فعله هو من الأسطورية.

وبدون الدخول إلى تفصيل أكثر –وليس هنا محله، فإن ما مضى من العرض فيه من الكفاية لإثبات أن التعددية الدينية التي حاول الأستاذ هيك بكل ما أوتي من جهد أن يحققها ما هي إلا "دين أسطوري" ليحل محل الأديان الموجودة، وهو الدين الذي يتخذ الأسطورة أساسا لعقيدته. وقد سميتُ نظريتَه دينا مجاراةً لتعريفه هو للدين كما سبق ذكره، أي "إنه نظرة الإنسان إلى الحقيقة الإلهية الغيبية الأعلى، وتصوره عن هذه الحقيقة، واستجابته لها." فإذا أمعنا النظر إلى نظرية الأستاذ هيك عن التعددية الدينية، نجد أن النظرة إلى هذه الحقيقة الإلهية الماورائية (الترانسيندينتية) تحتل أكبر مساحات نظريته التعددية الدينية، بل يمكن أن نقول إنها تمثل المحور الذي يدور حوله هذه النظرية. أليست هذه النظرة إلى الحقيقة الإلهية الترانسيندينتية هي التي تسمى في علم اللاهوت أو علم الكلام بعقيدة الألوهية التي هي العنصر الجوهري والأساسي لكل الأديان؟

خلافا للدين المدني الذي يعتقد بإله غير محدد، يعتقد الدين الأسطوري بالإله الواحد[٢] المسمى "الحقيقة كما هي في ذات نفسها" (The Real as It Is *in* Itself) كما جاء

---

[١] لقد طور هيك نظريته عن الأسطورة هذه في أشمل وأروع كتابه، وهو *An Interpretation of Religion* ليشمل جميع أنواع الأسطورة وجوانبها في جميع الأديان غير المسيحية. انظر: Hick, John, *An Interpretation of Religion*, pp 343-61

[٢] طبعا، توصل هيك إلى هذه الفكرة بأن الإله واحد بناء على قراءته اللاهوتية الكانتية التي تفترض تقسيم الحقيقة الإلهية إلى "الحقيقة كما هي في ذات نفسها" (noumenal Real) و "الحقيقة كما يدركها الإنسان" (phenomenal Real). ولكن هذه الفكرة قد انتقدها كثير من العلماء المتخصصين في هذا المجال بأن ما لا يدركه الإنسان (noumenal)، حسب الإبستيمولوجية الكانتية، لا بد أن نتركه بدون أي حكم أو وصف أو لا بد من السكوت أو التوقف. فلا يمكن القول على وجه التحديد بأنه واحد أو اثنين أو ثلاثة أو ما إلى ذلك. انظر على سبيل المثال تعليق نينيان سمارت على لاهوتية هيك الكانتية في. Smart, Ninian, 'A Contemplation of Absolutes,' pp 176-88. ولذلك إنه من الصعب جدا أن يفر هيك من الانتقادات بأن فكرته عن "الحقيقة كما هي في ذات نفسها" إنما هي من اختلاقه هو أو تصور

في تعاليم "نَبِيّه" الوحيد، جون هيك. وهي الحقيقة التي عبرت عنها الأديان "ظاهراتيا" (phenomenologically) أو "أسطوريا" (mythologically) بيهوه في اليهودية، أو الإله الآب والإله الابن والإله روح القدس أو التثليث المقدس في المسيحية، أو الله في الإسلام، أو آلهة الهندوكية، أو غيرها. فهذه الأسماء حسب "الوحي الهيكي" ما هي إلا تعبيرات ظاهراتية أو أسطورية لإله الدين الأسطوري، الحقيقة كما هي في ذات نفسها، ومن ثم فهي تمثل الطرق المختلفة المتساوية للنجاة أو الخلاص أو التنوير. وبعبارة أخرى، إنه بإمكان الإنسان أن يحقق النجاة أو الخلاص أو التنوير وهو يظل باق على دينه الأصلي معتقدا بعقائده ومؤديا لشعائره وعباداته الخاصة (ومن هنا، لم ير الدين الأسطوري بضرورة تشريع عبادات خاصة به على خلاف ما نجده في الدين المدني)، ولكن لا بد من أن يتم ذلك كله في إطار عقيدة الأسطورية؛ الأمر الذي أوقع هذا الدين الأسطوري في صف واحد مع الأديان الأخرى، يعني إنه قد جاء "بالاعتقاد بالأحقية الدينية المطلقة الجديدة"، أو ما وصفه بريان هيبلثوايت في مقالته 'John Hick and the Question of Truth in Religion' (جون هيك وقضية الحق في الدين) التي أسهم بها في كتاب لتكريم جون هيك، بـ"ما يتبقى من الاعتقاد بالأحقية المطلقة" (the residual truth-claim).[١] ومن هنا، لم يعد هذا الدين متسامحا مع الآخرين كما هو المزعوم -بل صار ما وصفه وارد (Ward) وغيره بأنه نوع جديد من أنواع المقصورية أو الانحصارية،[٢] وأقصى ما يريده هو القضاء على آخرية الآخرين أو هويتهم الذاتية كما هو معروف من طبيعة نظريات

خياله، ومن ثم فهي ذاتية (subjective)، يعني "الحقيقة كما تصورها جون هيك" وليست كما هي في ذات نفسها.

انظر:

Prabhu, Joseph, 'The Road Not Taken: A Story about Religious Pluralism, Part 2,' in Hewitt, Harold, Jr. (ed), *op. cit* , p. 240.

[١] Hebblethwaite, Brian, 'John Hick and the Question of Truth in Religion,' in Sharma, Arvind (ed), *op cit* , p 129

[٢] Ward, Keith, 'Truth and Diversity of Religions,' in *Religious Studies* (1990), XXXVI, 1-18 (Quoted by Byrne, Peter, 'A Religious Theory of Religion,' in Rowe, William L , and Wainwright, William J (Eds.), *Philosophy of Religion: Selected Readings* (Philadelphia, New York, London: Harcourt Brace College Publishers, [1973] 3rd ed 1998), p 336؛ وانظر أيضا:

Farid, Arifa, *op. cit.*, p 675

التعددية الدينية بشكل عام على نحو ما قدمنا مناقشته سابقا. وهذا يعني زيادة ظاهرة التعددية الدينية أكثر تعددا وتعقيدا. فبدلا من أن يكون الدين الأسطوري حلا لمشكلة هذه الظاهرة كما زعم به مؤسسه، صار هو الآخر جزءا من المشكلة ذاتها.

وكمذهب فكري ديني نشأ وتطور في حضن ثقافة التنوير الغربي، فإن الدين الأسطوري يحمل في طياته ميزة النظرة الثنائية لحقيقة الحياة الإنسانية، وهي النظرة التي تفرق بين الحياة الدينية المقدسة في جهة، والحياة الدنيوية اللادينية العلمانية في جهة أخرى. فخلافا للدين المدني الذي يتصف بالكليانية والشمولية –لأنه تدخل بتشريعاته وقوانينه في جميع شؤون حياة الشعب والمجتمع، الأمر الذي جعله عرضة للانتقادات كما رأينا سابقا، فإن الدين الأسطوري يمكن أن نسميه علمانيا تماما، إذ إنه أخلص اهتمامه للقضايا العقائدية أو اللاهوتية فقط تاركا جوانب الحياة الاجتماعية العامة لكي ينظمها نظام آخر لا ديني. وهذا بلا شك تشجيع على عَلْمَنة الأديان كلها نظرا إلى أن نظرية جون هيك عن "الحقيقة كما هي في ذات نفسها"، أو بالأحرى "الحقيقة كما تصورها هو"، تنزع بشكل لا يدع مجالا للالتباس إلى النزعة التفوقية والاستعلائية على كل "الحقائق كما جاء بها الأديان"، وإلى تنظيمها وإدارتها –أو بتعبير أصح: إخضاعها– جميعا داخل سياق نظريته عن التعددية الدينية.[1] وهذا في نفس الوقت يتعارض مع ادعائه الساحر والطموح بأن كل ما بذله من جهد في بحوثه العلمية ما هو إلا محاولة تقديم إسهام لمشروع تفسير ظاهرة الدين "من وجهة نظر دينية"،[2] الأمر الذي حدا بعدنان أسلان إلى وصف هذا المشروع –دون مبالغة– بأنه "ديني في القصد ولكن علماني في الجوهر".[3]

---

[1] قارن بتحليل د. عدنان أسلان لنظرية جون هيك عن "الحقيقة" (the Truth) في:
Aslan, Adnan, *Religious Pluralism*, pp. 110-11.

[2] بوسعنا أن نجد هذا الادعاء في تقديمه لكتابه المشهور *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent* في الصفحة xiii كما نجده أيضا في مقالته 'The Real and Its Personae and Impersonae' في الصفحة ١٤٨

[3] Aslan, Adnan, *op. cit.*, p. ix.

والدعوة إلى الأسطورية، بعد كل هذا، إلى جانب الانتقادات الشديدة والعنيفة التي وجهتها الكنيسة ومعظم العلماء اللاهوتيين المسيحيين إليها،[١] فإنها في الحقيقة قد بعثت روح التشاؤم والشك داخل صف التعدديين، زملاء جون هيك أنفسهم. بريان هيبلثوايت (Brian Hebblethwaite)، على سبيل المثال،[٢] أعرب عن هذا التشاؤم والشك في مقالته المذكورة بتقديم سؤالين خطيرين يختتم بهما هذه المقالة. وهذان السؤالان ينطلقان مما سماه سابقا "ما يتبقى من الادعاء بالأحقية المطلقة" (the residual truth-claim) لنظرية هيك عن الأسطورية، أولهما وجهه إلى فلاسفة الأديان، وهو فيما إذا كان هذا التفسير الأسطوري للعقائد الدينية مقنعا في ضوء التفاسير والنظريات البديلة الأخرى المتاحة. والثاني وجهه إلى أتباع الأديان المؤمنين فيما إذا كان من الممكن أن يرجى منهم قبول هذا التفسير الأسطوري أو الأسطورية. فكلا السؤالين في نظر هيبلثوايت لا يبشران إلا بإجابة سلبية. فالأول غير مقنع، والثاني لا يمكن أن يرضوا بتنزيل عقائدهم الأساسية إلى مستوى التعبير الأسطوري.[٣]

وههنا يكمن، فيما أعتقد، أضعف نقطة لنظرية هيك التعددية بأوضح صورة، حيث تعتبر نفسها وفهمها لأديان العالم ومعتقداتها المقدسة أحق وأصح وأولى مما فهمه واعتقده أهل الأديان أنفسهم لأديانهم، ومن ثَم تطلب منهم جميعا التنازل والتخلي عن فهمهم الأصيل واستبدال "الدين التعددي الأسطوري" بأديانهم الأصيلة. ففي هذا بلا شك، إلى جانب الادعاء بالأحقية الذي يعقته هو، أولا تسفيهٌ لهم ولأديانهم معا؛ وثانيا

---

[١] انظر على سبيل المثال: Loughlin, Gerard, 'Squares and Circles: John Hick and the Doctrine of the Incarnation,' in Hewitt, Harold, Jr (Ed), *op cit.*, pp. 181-205

[٢] بريان هيبلثوايت قد اشترك مع جون هيك في تحرير كتاب بعنوان *Christianity and Other Religions* (المسيحية والأديان الأخرى) أحلت إليه كثيرا فيما سبق.

[٣] انظر: Hebblethwaite, Brian, 'John Hick and the Question of Truth in Religion,' in Sharma, Arvind (ed), *op cit* , p. 132؛ وستيفن ت. دافيس أيضا، في تعليقه على مقالة جون هيك 'The Real and Its Personae and Impersonae'، أثار نفس السؤال الثاني متوقعا بأن دعوة هيك إلى مثل هذه الأسطورية سوف لاتجد أذنا صاغية، خاصة في الوقت الذي انتشرت فيه ظاهرة الأصولية الدينية حاليا. انظر:
Davis, Stephen T., 'Comment on John Hick,' in Tessier, Linda J (Ed), *op. cit.*, p 164

دعوةٌ إلى ما يمكن أن نسميه الانحلال الديني جماعيا ليكون الناس جميعا متماثلين ومتجانسين –ومن ثم ، شكوكيين:[١] لاغنوصيين أو إلحاديين لغموض فكرة "الحقيقة كما هي في ذات نفسها" أو الحقيقة التي كما تصورها هيك. ومن أجل هذا، وصف جون ب. كوب (John B. Cobb) دعوة هيك هذه بأن "تحقيقها لا بد من دفع ثمن باهظ جدا!" وهو التخلي عن الأديان كلها.[٢] فما أغلا هذا الثمن!

---

[١] يقول يوسف برابو:

" (I)f there is a sharp dichotomy between noumena and phenomena, you [John Hick] open the gate to wholesale *scepticism*"

(إذا كانت هناك ثنائية حادة بين "الشيء كما هو في ذاته" و "الشيء كما أدركه الإنسان"، فقد فتحت الباب على مصراعيه للشكوكية). انظر: Prabhu, Joseph, op. cit , p 240.

[٢] انظر تعليق كوب على مقالة هيك 'The Real and Its *Personae* and *Impersonae*' في:

Cobb, John B , Jr , 'Comment on John Hick,' in Tessier, Linda J (ed), *op cit* , pp 165-6

٣- تهديد لحقوق الإنسان

إن الكلام عن التعددية عامة، والتعددية الدينية خاصة، لا بد وأن يتطرق إلى قضية حقوق الإنسان بطبيعة الحال. وما ذلك إلا لأن التعددية لا وجود لها، أو لا يتصور وجودها، إلا بافتراض وجود الوحدات -أفرادا أو جماعات أو طوائف أو أحزابا- المتنوعة المختلفة التي تستظل في ظلها وكان كل منها يتمتع بحقوقه الأساسية كاملة. ولكن، لقد جرت العادة بأن هذا الوضع التعددي كثيرا ما يكون مظنةً لوقوع الاعتداءات على حقوق الإنسان، وخاصة حقوق الأقليات -والأقليات الدينية على وجه أخص، سواء من قِبَل النظام الحاكم أو من قِبَل الأكثرية. ومن هنا، ربط كثير من الدارسين والباحثين الحديثَ عن التعددية بقضية حقوق الإنسان.[١]

وإذا ألفتنا النظر إلى وضع حقوق الإنسان في ظل نظريات التعددية الدينية الحديثة (التي، من أجل تحقيق سلام عادل، وضعت الأديانَ كلها في درجة متساوية تماما لا فضل لأحدها على الآخر)، لَنجد حتما أن هذه الحقوق مهددة بالخطر الشديد المحقق على كلا المستويين النظري والتطبيقي. أعني بحقوق الإنسان هنا بصفة خاصة ما يعرف عند أهل الاختصاص بالحق الذي لا يمكن مصادرته (inalienable) بحال من الأحوال، وهو الحق

---

[١] انظر على سبيل المثال لا الحصر:

Morris, Paul, 'Judaism and Pluralism. The Price of Religious Freedom,' in Hamnett, Ian (ed), *Religious Pluralism and Unbelief* (London Routledge, 1990), pp 180-95, Esposito, John L , *Islamic Threat: Myth or Reality*, pp 187-9; Huntington, Samuel P , *op. cit.*, pp 192-8, Haddad, Yvonne Yazbeck, and Esposito, John L (Eds.), *op. cit.*, *passim*; Yousif, Ahmad, 'Islam, Minorities and Religious Freedom A Challenge to Modern Theory of Pluralism,' in *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol 20, No 1, 2000, pp 29-41.

الـــذي يتمتع به الإنسان بمجرد كونه إنسانا. تلك الحقـــوق التي بدونها يكـــون الوجـــود الحياتي أقل إنسانيا، أو بل ليس إنسانيا قط، مما يتعلق أساسا بالحريـــة والأمـــن.[١] وبـــدون الإغماض على قدر كبير من وفاء النظام التعددي أو الديموقراطي الغربي الحديـــث لكثـــير مـــن حقوق الإنسان، وخاصة فيما يتعلق بالحقوق المدنية، فإن سياســـته الدينيـــة المســـماة "التعددية الدينية" والتي تنص على احترام الأديان جميعا وعلى "الحرية الدينية"، هـــي علـــى عكس ذلك، بل تمثل خطرا شديدا على هذه الحرية الدينية المزعومة.

على الرغم من ضرورة الاعتراف بأنه ليس هناك ما يسمى بالحرية المطلقـــة تمـــام الإطلاق، لأن حرية الفرد أو الجماعة انتهت إلى حيث ابتدأت حريـــة الفـــرد الآخـــر أو الجماعـــة الأخرى –وإلا لكانت الفوضى، فإن ذلك لا يبرر أبدا على إباحة تحديد الحريـــة الدينية عند حدود معينـــة فقط، الأحوال الشخصيـــة مثلا، ما دام إطلاقها لم يُلحـــقْ أيّ خطر أو أذى على الآخر. ولكن التجربة العملية قد أظهرت لنا بشكل واضح وأكيد بـــأن الأقليـــات الدينية التي تعيش في ظلال النظام التعددي ما زالت –ولم تزل– تعـــاني مـــن المشاكل والتفرقة العنصرية التي تحول دون حريتها للتعبير عن هويتها الدينية ولأداء شـــعائر دينها المقدسة وللحصول على حق المساواة أمام الدستور والحكم، مثل ارتـــداء الحجـــاب بالنسبة للمرأة المسلمة في المدارس الحكومية وبعض المشاغل العامة كما ســـبقت الإشـــارة إليـــه؛ وذبح الحيوان بالنسبة لليهود والمسلمين؛ والحصول على دعم مالي حكومي بالنسبة للمدارس الخاصة التي أسستها الأقليات الدينية؛ وغيرها،[٢] الأمر الـــذي أثـــار الشـــكوك

---

[١] Dalacoura, Katerina, *Islam, Liberalism & Human Rights* (London: I B Tauris, 1998), p 6

[٢] انظر مثلا:

Nielsen, Jorgen S , *Muslims in Western Europe* (Edinburgh Edinburgh University Press, 1992) pp 162f, Lamand, Francis, 'Islam in France: The Issue of Veiling,' in *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, Vol. XIV, Nos 1 and 2, (January & July 1993), pp 102-6, Shahid, W A R , and von Koningsveld, P S , 'Islamic Religious Education in the Netherlands. The Implication of Dutch Law and Government Policies,' in *ibid.*, pp 17-26, Esposito, John L , 'Muslims in America or American Muslims?,' in his co-editor with Haddad, Yvonne Yazbeck, *op. cit.*, pp 8-9, Moore, Kathleen, 'The *Hijab* and Religious Liberty. Anti-Discrimination Law and Muslim Women in The United States,' in *ibid.*, pp. 105-27, Shakeri, Esmail, 'Muslim Women in Canada Their Role and Status as Revealed in the *Hijab* Controversy,' in *ibid.*, pp 129-44; Anway, Carol L , 'American

المتزايدة والمتأزمة أكثر في صدق دعاية الغرب الواسعة لحقوق الإنسان والتعددية والديموقراطية، والذي أثار بدوره تهمة النفاق عليه، على حد تعبير إيفوني يزبيك حداد.[١]

لقد جاءت هذه المشاكل كلها أساسا من النظرة الثنائية الحادة أو العلمانية السائدة في الفكر الغربي الحديث عامة، وفي نظريات التعددية الدينية الوليدة خاصة كما رأينا، وفي فكرة "الحرية الدينية" بوجه أخص. فقد فصلنا الكلام فيما سبق مبرهنا على أن فكرة تسوية الأديان التي جاءت بها نظريات التعددية الدينية ما هي في الحقيقة إلا دعوة إلى زعزعة الأديان جميعا وزحزحتها وتجريدها من صلاحياتها ووظائفها الشاملة التي كانت تتمتع بها لكي تكون محصورة في دائرة ضيقة، وهي الأحوال الشخصية، وخاضعة -على رغم منها- لسيادة الدين الجديد "اللاديني" أو العلماني. ومن هنا، فإن التعددية الدينية قد حالت دون حق الإنسان في أن يعتقد ويؤمن بشمولية دينه لجميع جوانب الحياة، وفي أن يعبر -فوق ذلك- عن هويته الذاتية كاملة وفق ما شرعه دينه الذي يدين ويؤمن به.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن هذا التهديد قد ازداد تأكيدا وقوة أكثر، لأن فكرة الحرية الدينية التي انبثقت من نظرية الديموقراطيسة الليبرالية والتعددية الدينية الحديثة، هي بدورها قد تم صبغها صبغة لا دينية علمانية أيضا، مما يعني أن هذه الحرية لا يمكن أبدا أن تتجاوز حدود الأحوال الشخصية. فكان من النتائج المنطقية لهذه الفكرة الاختزالية والثنائية أن الأقليات الدينية التي لا تتواءم أديانها مع هذه الفكرة، بأن كانت تشمل جوانب الحياة الشخصية والاجتماعية معا، تكون مجبورةً على أن تختار أحدَ الأمرين لا ثالث لهما: إما أن تتخلى عن هويتها الذاتية وإما أن تواجه النَّبْذَ الاجتماعي والتفرقة العنصرية.[٢] وهذا الخيار الصعب بين الأمرين، لكنه ضروري، هو الذي في نظر كاتب مقالة 'Judaism and Pluralism: The Price of Religious Freedom' (اليهودية

Women Choosing Islam,' in *ibid.*, pp 145-60, Allott, Antony, 'Religious Pluralism and the Law in England and Africa,' in Hamnett, Ian (ed), *op. cit.*, p 220, Yousif, Ahmad, op cit , pp 30-5

[١] Haddad, Yvonne Yazbeck, 'The Dynamics of Islamic Identity in North America,' p 24.

[٢] Cf. Yousif, Ahmad, *op cit*, *p* 31

والتعددية: ثمن الحرية الدينية)، بمثابة "ثمن الحرية الدينية" الذي لا بد أن يدفعه الأقليات الدينية.[١]

ومن هنا، فإن الحرية الدينية التي ادعى النظام التعددي الليبرالي باحترامها والضمان عليها إنما تتناول "حرية الاعتقاد (الشخصي) والعبادة بمعناها الضيق" فقط، دون "حرية الممارسة (الاجتماعية)". ولسائل أن يسأل مع أحمد يوسف، ما هي قيمة الاعتقاد أو الإيمان بدون الممارسة؟ إنه أضعف الإيمان بالطبع، ولكن هذا النوع من الإيمان بالذات هو الذي يتواءم مع النظام التعددي العلماني الحديث،[٢] والذي حاول ويحاول الغرب ترويجه وفرضه بكل ما أوتي من وسائل وقوى على العالم أجمع. فأين الحرية، إذن؟

لقد اعترف نينيان سمارت في كتاب له *Religion and the Western Mind* (الدين والعقل الغربي) بقصور الديموقراطية الليبرالية الغربية في توفير الحرية الدينية أو تنفيذها على المستوى المطلوب، ولكنه مع ذلك يدافع عن الحكومات الديموقراطية الليبرالية مبينا بأن الأقليات الدينية، وإن كانت هنالك القيود المفروضة عليها، لم تزل تتمتع بحرية ممارسة جوانب إيمانها الأساسية، مثل "حرية عدم أكل لحوم الخنزير وترتيب أمور الزواج وفق الشريعة الإسلامية والعبادة في المسجد والذهاب إلى مكة المكرمة" بالنسبة لمسلم يعيش في ظل حكومة ديموقراطية ليبرالية.[٣] ولكن الملاحظ من هذا التصريح، أن مثل هذه الأمور إنما هي "أمور شخصية" أو ما يعرف عند الفقهاء وعلماء القانون "بالأحوال الشخصية"، الأمر الذي يؤكد أكثر على قصور فكرة الحرية الدينية الغربية عن إيواء حقوق الأقليات الدينية كاملة، وعلى عدم تسامحها مع "آخرية" هؤلاء الأقليات.

---

[١] Morris, Paul, 'Judaism and Pluralism: The Price of Religious Freedom'; see also Yousif, Ahmad, op. cit., p. 31.

[٢] Yousif, Ahmad, op. cit., p. 31.

[٣] Smart, Ninian, *Religion and the Western Mind* (Basingstock, London: The Macmillan Press, 1987), p. 30.

والذي يزيد الطين بلة، أن هذه الممارسة العدائية على آخرية الآخرين لم تتوقف عند الحدود المحلية أو الإقليمية أو شؤون داخلية البلاد فحسب، بل تتعدى إلى بلاد أخرى وبلاد العالم أجمع عن طريق استخدام السياسات والوسائل اللاإنسانية المتنوعة التي تمت تعبئتها فيما يسمى "العولمة".[١] فهذا يعني زيادة قائمة انتهاكات حقوق الإنسان طولاً وعرضاً وتعقيدا. فهل أمام هذه الحقيقة المزرية المخزية الفاضحة يظل الكلام عن، بَلْهَ الدعوة إلى، حقوق الإنسان والديموقراطية والتعددية ذا معنى سوى النفاق والوهم؟ أم هل هناك خلل في المعايير والموازين القِيَمية والأخلاقية؟

كل ذلك يذكرنا في النهاية بطبيعة الانحياز في الفكر الإنساني، ويقودنا في نفس الوقت إلى أن نعي وعيا تاما إلى حقيقة مفادها أن حقوق الإنسان التي قد تم استغلالها الآن استغلالا فاحشا للمصالح السياسية أكثر من غيرها، إنما هي في الحقيقة قيمة أخلاقية. والقيمة الأخلاقية لا تقوم بنفسها، وإنما لها أساس تقوم عليه أومصدر تستمد منه فلسفتها ووجودها وشرعيتها. فهذا الأساس أو المصدر، الذي يتمثل بشكل عام في الأديان من جهة وفلسفة التنوير العقلانية الليبرالية من جهة أخرى، هو الذي يحدد الصبغة المعينة لحقوق الإنسان. وبحكم تبعية الفرع للأصل والأساس، فإن الفرع عادة –إن لم يكن دائما– يحمل معه من الأصل أحكامه وطباعه وخصائصه وصفاته الأصلية. فمن الطبيعي، إذن، أن يدّعي كلٌّ بأن فهمه وتصوره لحقوق الإنسان هو "الحق" بألف ولام العهد، ومن الطبيعي كذلك أن يتبادل كلٌّ باتّهام الآخر بانتهاك حقوق الإنسان وعدم الاحترام لها. وبدون الدخول في تفاصيل النقاش عن مصادر فلسفة القيم الأخلاقية، وحقوق الإنسان على وجه الخصوص، وليس هنا محله،[٢] أريد أن أقول بأن هناك مشكلة نظرية في حقوق الإنسان تجعل من الأمور

---

[١] عن أبعاد العولمة ومبادئها. انظر: عمارة، د. محمد، "مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية،" في زين العابدين، د. الطيب (محرر)، **العولمة والعالم الإسلامي** (محاضرات الموسم الثقافي الثالث عشر – أبريل ٢٠٠٠– الجامعة الإسلامية العالمية بإسلام آباد)، ص ٢٧–٤٨.

[٢] للحصول على معلومات موجزة عن مصادر حقوق الإنسان وفلسفتها، انظر مثلا:

Dalacoura, Katerina, *op. cit.*, especially Chapter 1 (Human Rights and Authenticity), pp 6-38

المستحيلة الوصول إلى مفهوم يتفق عليه الجميع. ولكن المؤكّد، على الرغم من ذلك، أن النظرية الغربية الليبرالية لحقوق الإنسان تنبع من ينبوع الثقافة التنويرية الليبرالية العلمانية الحديثة بزواجها مع ما يمكن أن يدعى بـ"البقية الباقية من الأخلاق المسيحية".[١] والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو هل من الإنصاف أن تُعَولم التجربة التاريخية الخاصة للمسيحية الغربية وتُفرَض على غيرها من الأمم؟[٢] وإذا كانت حقوق الإنسان الحديثة قد نصت على "حرية الردة وعدم التدين" كممارسة للحرية الدينية، فلماذا لم تترك الإنسان على حريتهم لقبولها أو عدم قبولها كممارسة لحريتهم الدينية؟

في ضوء ما سبق من تحليل، يمكن أن نستخلص الكلام بأن التعددية الدينية، تبعا لفلسفة الديموقراطية الأم، قد أظهرت فشلها في أرض الواقع في توفير الأقليات الدينية بحرية الممارسة الدينية على المستوى المطلوب. فهي لم تترك لهم هذه الحرية الدينية إلا في حدود دائرة الأحوال الشخصية الضيقة فقط، بعيدةً كل البعد عما يمس بالأحوال الاجتماعية العامة حتى لا تُعرِّض سيادتها وسلطتها الاحتكارية للخطر.

---

[١] انظر المصدر السابق.

[٢] لقد أثار أحمد يوسف تساؤلات عدة في هذا الشأن، انظر: Yousif, Ahmad, op. cit , pp. 31-2.

٤- الخلاصة

وبعد، فإنه قد قيل في المثل "when the fact speaks up, even the gods keep silence" (عندما تكلمت الحقيقة جهارا، فحتى الآلهة تَلزَم السكوت). ومع تقديرنا لنوايـــا هـــؤلاء العلماء التعدديين الطيبة والشريفة والنبيلة وللجهود الجبارة التي بذلوها من أجـــل تحقيـــق هـــذه النوايا، وهي تحقيق سلام عالمي عادل على الأرض، فإنه قد تجلى واضحا من خـــلال العرض والتحليل والمناقشة السابقة أن سيرورة نظرياتهم في التعددية الدينية قد اتخذت اتجاها معاكســا للغاية التي ينشدونها، وأن السلام الذي يتوقع مـــن وراء هـــذه النظريـــات، إن وجـــد، لم يعدُ أن يكون أكثر من السلام الشكلي أو السطحي الذي لا يـــدوم طويـــلا.[١] ومن هنا، فإنها تمثل معضلة أو مشكلـــة أكثر منهـــا إلى دعـــوى كونهـــا حـــلا لمشـــكلة التعارضات والاختلافات والصراعات القائمة بين الأديان –ومن ثم فإنها بدورها قد أضافت مشكلة جديدة إلى جانـــب المشكلات الموجودة في ظاهرة التعددية الدينية. فبدلا مـــن أن تكون حكما عادلا في الميدان فقد صـــارت هي الأخرى لاعبة، وحكما في نفس الوقـــت، تتنافس مع غيرها من اللاعبين واللاعبـــات. فهي التي تلعب وهي التي تحكم، الأمر الـــذي زاد ظاهرة التعددية الدينية أكثر تعددا وأشد تعقيدا.

كل ذلك جعلنا نطمئن إلى القول بأن نظريات التعددية الدينية لم تكن مجرد نظريـــة مفتوحة، وإنما قد أصبحت بمثابة منهج أو فلسفة حياة أو نظرة للعـــالم (worldview) تحـــل

---

[١] مثل هذا السلام الشكلي أو السطحي لا يمكن وجوده إلا بقوة تحميه. فإذا ضعفت هذه القوة الحامية ضعف معها هـــذا السلام، كما حدث في التجربة الإندونيسية تحت حكومة سوهارتو العسكرية.

محــل الدين، وليس مجرد ما سماه سمارت "worldview-theme" (موضوع نظرة للعـــالم)،[١] لمــا تمتعت به من ميزات وخصائص الدين. كما جعلنا كل ذلك أيضا نطمئـــن إلى القــول بـــأن ظاهرة التعددية الدينية تفترض دائما وجود "حضــــارة مضيفــة" (a host culture) للحضارات الضيوف. فكانت نظريات التعددية الدينية، مثل غيرها من الحضارات والأديان، بوسعها أن ترشح نفسها لتقوم بدور هذه الحضارة المضيفة. ولكن هذا بدوره إن دل علـــى شيء فإنما يدل على أن بنية التعددية الدينية المزعومة قد انهدمت من أساســـها ولا يمكـــن الدفاع عنها.

وحينئذ، لم يبق عندنا أمام ظاهرة التعددية الدينية سوى ما يمكن أن نسميه "النظرية الشموليــة" (inclusivism) التي طرحها بعــــض العلمـــاء اللاهوتيـــين المســـيحيين، وفي مقدمتهـــم Karl Rahner (كارل راهنر) الذي أطلــق المصطلـــح أو الفكـــرة "مســـيحي مجهـــول" (anonymous Christian)،[٢] وتابعـــه ودافـــع عنـــه Gavin D'Costa (جـــافن داكوستـــا)،[٣] و Raimundo Panikkar (رايموندو بانيـــكار) الذي كتب كتابـــا بعنـــوان *The Unknown Christ of Hinduism* (هندوكية المسيح المجهولة).[٤] فهذه الأطروحة تــــرى بالإجمال أن النجاة أو الخلاص يتناول جميع البشر بغض النظـــر عـــن انتمـــاءاتهم الدينيـــة واتجاهاتهم الفكرية، ولكن ذلك يتم بفضل المسيح المحض، سواء كانوا يعرفونه أم لا.[٥] وهذا المفهوم هو ما عبر عنه راهنر باختصــــار في عنـــوان مقالتـــه 'The One Christ and the

---

[١] نفى نينيان سمارت أن تكون النظرية التعددية المقترحة بمثابة نظرة للعالم (worlview)، مقترحا تسميتها بـــــ"موضـــوع نظـــرة للعالم" (worldview-theme). انظر: Smart, Ninian, *Religion and the Western Mind*, p. 31

[٢] راجع:

Hick, John, *Problems of Religious Pluralism*, p. 33, also Wiles, Maurice, 'The Meaning of Christ,' in Sharma, Arvind (ed.), *op. cit.*, p. 229.

[٣] D'Costa, Gavin, 'John Hick and Religious Pluralism: Yet Another Revolution,' in Hewitt, Harold, Jr (Ed.), *op. cit.*, p. 15, also his books and articles refered to in this article, also his 'Karl Rahner's Anonymous Christian - A Reappraisal,' in *Modern Theology*, I 2 (January 1985), p. 139 (quoted by Wiles, Maurice, art. cit., p. 233)

[٤] Panikkar, Raimundo, *The Unknown Christ of Hinduism* (London: Darton, Longman and Todd, [1964] rev. edn. 1981)

[٥] راجع: Hick, John, *Problems of Religious Pluralism*, p. 33.

Universality of Salvation' (المسيح الواحد وعالمية النجاة).[١] في الحقيقة، هذه الأطروحة من جهة، كما لاحظنا، تشابه أطروحـــة التعددية الدينية في عالمية النجاة، ولكن من جهـــة أخرى تخالفها في اقتصار الحق على المسيحية فقط دون غيرها. ومن أجل هذا لم نر إدخالهـــا ضمن الاتجاهات التعددية ولم نعتبرها كاتجاه تعددي.

بيد أن هذه النظرية، التي تقف من ظاهرة التعددية الدينية عند "المنزلة بين المنزلتين" –أي بين منزلة التعددية (*pluralism*) ومنزلة المقصوريـــة أو الانحصاريـــة (*exclusivism*)، تحمل بين طياتها تساؤلات مهمة تتعلق بأساسها المنطقي واللاهوتي. فقد أشـــار الأستاذ جون هيك، مثـــلا، أنه ما دامت النجـــاة أو الخلاص تعم الجميع، أليست تسميتهم بالمســـيحيين (المجهولين) عديمةَ الجدوى؟ وفوق ذلك، مع تسميتهم بذلك، لماذا الإصرار الدائم على تنصير الناس جميعا أو تحويلهم إلى المسيحية؟.[٢] هذه بالإضافة إلى تساؤلات أخرى لا تقـــل أهميـــة ممـــا ذكر، وهي عن موقف هذه النظرية من واقع المجتمع المتعدد الأديان حاليا، حيث يبـــدو أنها لا تتناول شيئا عـــن هذه القضية، وإنما تتركها كلية لنظام لا ديني علماني. فهذه المآخذ وما يشبهها قد جعلت النظرية الشمولية ليست أحسن حالا ومصيرا من نظريات التعدديـــة الدينية المذكـــورة. فلم يبق أمامنا بعد ذلك سوى البحث عن البديل الذي قدمه الإسلام في هذا المجال، وهو الذي سنتحدث عنه في الفصل التالي بإذن الله تعالى.

---

[١] .Quoten in Wiles, Maurice, art cit , p. 234

[٢] انظر: Hick, John, *Problems of Religious Pluralism*, p 33-4

الفصل الرابع

الموقف الإسلامي
من ظاهرة التعددية الدينية واتجاهاتها

الموقف الإسلامي

من ظاهرة التعددية الدينية واتجاهاتها

إن الحديث عن الموقف الإسلامي من ظاهرة التعددية الدينية حديث، في نظر كثير من الدارسين الغربيين و من شاكلهم، لا جدوى فيه، بل قد يثير في نفوسهم الاشمئزاز والاستخفاف. إذ إنه لا يعدو أن يكون أكثر من محاولة تنتهي في آخر المطاف إلى "تبرير" (apology) للإسلام.[١] وفي الحقيقة، نجد مثل هذه النظرة الاستخفافية والمغرضة إلى الإسلام وكل ما هو إسلامي متكررةً ومترددةً بين حين وآخر، الأمر الذي يؤكد لنا بصفة جازمة على أنها قد صارت جزءا لا يتجزأ من أساليبهم الأساسية لتشويه صورة الإسلام وغرس روح الكره عنه، ليس فقط في نفوس غير المسلمين، ولكن في نفوس أهله ضعيفي الإيمان أيضا، وفي نفس الوقت لتقرير ما عندهم من أفكار وأيديولوجيات يريدون ترويجها أو تحقيق عولمتها. أفليس هذا هو نوع أو شكل آخر للتبرير؟

فما دامت القضية هي قضية "تقرير أو توكيد الذات" (self-assertion)، كما نوّهنا به في غير موضع، فلكلٍّ -إذن- أن يبرز ذاتيته وما عنده من محاسن وقيم إيجابية في الموضوع بدون أي حرج، ليكون العقل الصحيح -غير السقيم- وحده بعد ذلك هو الفَيْصَل والحَكَم. والذي زاد قضية توكيد الذات هذه تأكيدا وضرورة بالنسبة للإسلام هو طبيعة هذا الدين العالمية. فليكن هذا بمثابة "الدعوى"، على الأقل، ثم لْنَدَعْ له الفرصة الكافية ليقدم البينات والحجج والبراهين، إذ كما قد عرفنا جميعا أن "البينة لمن ادعى".

---

[١] انظر مثلا: Waardenburg, Jacques, 'World Religions as Seen in the Light of Islam,' in Welch, Alford T., and Cachia, Pierre (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), p. 263, see also Lewis, Bernard, *The Jews of Islam* (London, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1984), p. 4

وإلا، فليس من التعددية أبدا أن نحرم الآخر من حق الوجود والحياة حتى نحيا نحن وحدنـــا فقط!

في هذا الفصل سنتحدث عن هذه البينات والحجج والبراهين بشـــكل مفصـــل، أو الموقف الإسلامي مما سبق عرضه وتحليله ومناقشته في الفصول الماضية. واســـتعمال كلمـــة "الموقف الإسلامي" مُعرّفا قد يثير تساؤلا كبيرا عما إذا كـــان هـــذا التعريـــف للعهـــد أو للجنـــس أم كان لغيرهما. وبعيدا عن محاولة تعميق هذه المسئلة وتعقيدها، وبغض النظـــر عن نوعية هذا التعريف –سواء كان لهذا أو ذاك، فإني أرى أن من واجـــب كـــل بـــاحث منصف نزيه أن يلتـــزم بالمنهجية والموضوعية إذا ما أراد أن يتصف بحثه بالعلمية الرصينـــة وتكون في نفس الوقت نسبته للموضوع صحيحة وليست مزيفـــة. ومقتضـــى المنهجيـــة والموضوعية، فيما يتعلـــق بالإسلام، أن يكون البحث مؤسسا علـــى المبـــادئ الإســـلامية وأصولها الأصيلة والتصور الإسلامي الصحيح المتميز بخصائصه الربانية والكمالية التكامليـــة والشموليـــة والواقعية والثباتية،[1] لا على مبادئ وأصول ونظريات وأفكار غريبـــة علـــى الإسلام ولا تغني من الحق شيئا. وحينئذ، وفي هذه الحالة فقط، يستحق البحث أن ينسب إلى الإسلام وتكون هذه النسبة بالتالي صحيحة.

وإذا تقرر أن هذا الرجوع إلى الأصول الأصيلة هو المنهج الصحيـــح والعلمـــي في التعامل مع الإسلام أو مع أي جانب من جوانبه أو أية قضية من قضاياه، فلا تضرنـــا أبـــدا لومة لائم بأننا "أصوليون" أو "رجعيون" أو "تبريريون" (apologetic) أو ما إلى ذلك.

إذن، فإننا لا نحاول، ولا ينبغي أن نحاول، استعارة القوالب والنظريات الغربية على الإسلام –إذ الإسلام في غنى عنها– في عرض حقائق "الموقف الإســـلامي" مـــن ظـــاهرة التعددية الدينية. وبدلا من هذا، إنما سنستقي معلوماتنا في هذا العرض من مصادرها الصافية النقية المتمثلة في الكتاب والسنة ومن حقائق المجتمعات الإســـلامية علـــى مـــدار التـــاريخ الإسلامي. وسنرى مصداقية هذا بوضوح كلما تقدمنا في هذا البحث.

---

[1] تراجع خصائص التصور الإسلامي بتوسع في: قطب، ســـيد، خصائص التصور الإسلامي ومقوماته (القـــاهرة وبيروت: دار الشروق، الطبعة الشرعية التاسعة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

١- الإسلام والتعددية

هناك حقيقة لا يسع أحدا جهلها أو تجاهلها، وهي أن مصطلح التعددية لم يكن معروفا بشكل واسع ولا متداولا بين الأوساط الإسلامية إلا منذ العقدين الأخيرين من القرن العشرين الماضي تقريبا. وذلك عندما حدث التطور الهام في سياسة الغرب الدولية الجديدة التي أخذت تدخل ما سماه الأستاذ محمد عمارة في إحدى مقالاته "مرحلة الاجتياح".[١] يعني ذلك التطور الذي يتمثل أساسا في محاولات الغرب الجادة والمستميتة ترويجَ أيديولوجياته الحديثة -التي يعتبرها عالمية- من الديموقراطية والتعددية وحقوق الإنسان والسوق الحرة، وتصديرَها للاستهلاك الخارجي من أجل تحقيق مآربها المختلفة. وهي السياسة التي تمت تعبئتها على أساس "التفوق" العرقي والثقافي الغربي، وازدراء كل ما ليس بغربي، والإسلام بصفة خاصة، بألوان من التهم المؤلمة والمنفرة مثل اللاتسامح واللاديموقراطية والأصولية والعنصرية وانتهاك حقوق الأقليات الدينية وما إلى ذلك. فاستجابةً لهذا التطور السياسي الجديد، بدأت "التعددية" تشغل بال المسلمين وهمومهم وأقلامهم، وأصبحت بدورها من أكثر البضائع الجديدة رائجةً وتداولا في سوق الأفكار العربي الإسلامي اليوم. ولعل من أكبر ما يدل على ذلك هو تكاثر الأعمال والكتابات والبحوث العلمية التي تناولت هذا الموضوع بالدراسة والتحليل خلال هذه الفترة بشكل متزايد، فمنها ما ألقي أبحاثاً في ندوات اختصت بهذا الموضوع، ومنها ما حررت مقالاتٍ في الدوريات العلمية، ومنها -وهو القليل- ما ضمه كتاب أو فصل في كتاب. وقد استطاع محي الدين عطية، محرر مجلة **المسلم المعاصر**، في عام ١٩٩٥ أن يصنف قائمة ببليوغرافية تضم مائة

[١] عمارة، د. محمد، "مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية،" في زين العابدين، د. الطيب (محرر)، **العولمة والعالم الإسلامي** (محاضرات الموسم الثقافي الثالث عشر. الجامعة الإسلامية العالمية - إسلام آباد، أبريل ٢٠٠٠م)، ص ٢٦-٢٧.

واثنين وعشرين (١٢٢) عنوانا يتعلق بالتعددية، بما فيها الأبحاث التي ألقيت في الندوات المختلفة،[١] ومنها **ندوة التعددية الحزبية والطائفية والعرقية في العالم العربي** التي انعقدت في واشنطن، الولايات المتحدة الأمريكية، من ٢٦ نوفمبر إلى ١ ديسمبر ١٩٩٣، عن بادرة من المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن بالتعاون مع الصندوق الوقفي للكتاب والمشاريع الثقافية بالكويت.[٢]

ومن هنا، فإننا إذا تصفحنا ما كتبه العلماء المسلمون المتقدمون والمتأخرون في مختلف المجالات، بل حتى في علم الكلام، حتى قبيل الفترة المذكورة، لم نجد –ولن نجد– فيه مصطلح التعددية أبدا. وأقصى ما نجده هو "التعدد" الذي يستعمل في كتب الفقه أساسا فيما يتعلق بقضية "تعدد الزوجات".[٣] ولكن كل ذلك لا يعني البتة أن الإسلام قد أهمل قضية التعدد أو التنوع الديني وأن العلماء المسلمين لم يتطرقوا إليها أو أنها سقطت عن أنظارهم. كلا، وإنما كانت حقيقة الأمر، أن الإسلام قد أخذ هذه القضية بعين الاعتبار والعناية منذ لحظاته الأولى كما ثبت في النصوص المقدسة الكثيرة التي تتعلق بقضية التعددية سواء من القرآن الكريم أو السنة النبوية المطهرة، وأن العلماء المسلمين انطلاقا من هذه النصوص المقدسة قد أعاروا اهتماما بالغا لهذه القضية منذ صدر الإسلام.[٤] فعدم

---

[١] لقد تم عقد الندوات العلمية المختلفة للدراسة وتحليل الموضوع الذي يتعلق بالتعددية، منها **ندوة إشكالية الديموقراطية في الوطن العربي** عام ١٩٨٠، و **ندوة التعددية في الدول العربية** في عمان من ٢٥ إلى ٢٧ تشرين الأول ١٩٨٦ عن بادرة من المركز الأردني للدراسات والمعلومات؛ و **ندوة التعددية السياسية في الوطن العربي** في عمان من ٢٦ إلى ٢٨ مارس ١٩٨٩ عن بادرة من مركز دراسات الوحدة العربية؛ و **ندوة الإسلام والتعددية** في القاهرة ١٩٩٠ عن بادرة من حزب العمل المصري. انظر: عطية، محي الدين، "التعددية: قائمة ببلوغرافية منتقاة،" في **اسلامية المعرفة**، السنة الأولى، العدد الثاني (ربيع الأخر ١٤١٦هـ/سبتمبر ١٩٩٥م)، ص ٢٣٧

[٢] هذا العدد. كما يقول محي الدين عطية، "يبشر بالاهتمام المتزايد بقضية تعد حديثة العهد في الفكر الإسلامي المعاصر". انظر: عطية، محي الدين، **المقالة السابقة**، ص ٢٢١.

[٣] قارن بتحليل حداد. Haddad, Yvonne Yazbeck, *Islamist Depictions of Christianity in the Twentieth* Century The Pluralism Debate and the Depiction of the Other,' in *Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol 7, No 1, 1996, p 75

[٤] ولقد تجسد هذا الاهتمام البالغ بشكل يسترعي الانتباه في أعمال جهابذة العلماء المسلمين في مجال دراسة أديان العالم السابقة على الإسلام، قبل أن يفيق الغرب بوجود الآخرين وحقوقهم، بعشرة قرون تقريبا. وهذه الأعمال مدونة في المجلدات الضخمة ومحفوظة في معظم مكتبات العالم، ومن أشهرها –إذا كان لا بد من ذكر بعضها– **تحقيق ما**

ورود مصطلح التعددية الدينية في نصوص الكتاب والسنة وكتب التراث لا يدل أصلا على عدم وجود الفكرة أو النظرية عنها في الإسلام. بيد أنه لا بد من الاعتراف هنا بأن الغالبية العظمى من هذه الفكرة لم تكن مطروحة أو مبسوطة بشكل مستقل، وإنما كانت مندرجةً عادة في ثنايا المباحث الفقهية، وليست في مباحث علم الكلام أو ما يسمونه في العصر الحديث "علم اللاهوت الإسلامي". والسبب في ذلك، على ما يبدو لي، أن قضية التعدد أو التنوع الديني في نظر العلماء المسلمين إنما تمثل قضية التعايش الاجتماعي الفعلي بين بني البشر المنتمين إلى الأديان أو التقاليد أو الحضارات المختلفة، وهي القضية التي تتعلق بكيفية تنظيم الأفراد والجماعات داخل مجتمع واحد من حيث ما لها وما عليها من حقوق وواجبات من أجل ضمان السلام العام. فهي، إذن، قضية تطبيقية عملية إدارية واقعية أكثر منها للقضية الإيمانية أو اللاهوتية، حيث كان الوحي قد حسم الخلاف بالنسبة لهذه القضايا الإيمانية حسما نهائيا وتركها على حرية الفرد واقتناعه أن يختار ما شاء حسبما يحلو له ضميره، كما قال الله سبحانه وتعالى ﴿لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي﴾.[١]

فهناك، إذن، فرق جوهري بين الإسلام ونظريات التعددية الحديثة في منهج كلٍّ للاقتراب من ظاهرة التعدد أو التنوع الديني. فالإسلام ينظر إلى هذه الظاهرة على أنها حقيقة وجودية أو كونية لا يسع أحدا إنكارها أو جهلها أو تجاهلها مع ميزتها الخاصة

للهند من أقوال مقبولة في العقل أو مرذولة للإمام أبي الريحان البيروني (ت ٤٤٠هـ/ ١٠٤٨م)، و الفصل في الملل والأهواء والنحل للإمام ابن حزم الظاهري رحمه الله (ت ٤٥٦هـ/١٠٦٤م)، و الملل والنحل للإمام الشهرستاني رحمه الله (ت ٥٤٨هـ/١١٥٣م). هذه فيما يتعلق بما يعرف الآن بـ"الدراسات العلمية للأديان" أو "علم مقارنة الأديان" --وإن كان الغربيون، انطلاقا من شعورهم التفوقي والاستعلائي، لا يعترفون بأسبقية المسلمين في هذا المجال إلا القلة القليلة ومنهم الأستاذ مرسيا إليادي في كتابه *The Sacred and the Profane* في الصفحة ٢٢٥-٢٢٦، وجاكس واردنبرج (Jacques Waardenburg) في مقالته السابق ذكرها وهي 'World Religions as Seen in the Light of Islam' (الأديان العالمية كما يُرى في ضوء الإسلام)، في الصفحة ٢٤٥-٢٧٥. أما ما يتعلق بكيفية تنظيم التعايش السلمي أو غير السلمي فقد فصله العلماء المسلمون أو الفقهاء بالإسهاب في الكتب الفقهية.

[١] سورة البقرة: ٢٥٦. قارن بتحليل عدنان أصلان للقضية في كتابه *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy* ص ١٨٦.

وهـي "التعدد" أو "التنوع" -بالمعنى الحقيقي للكلمة- كما سيتضح بجلاء في الصفحات التالية، بينما تنظر نظريات التعددية إلى هذه الظاهرة على أنها إنما تعددت في المظهر الخارجي والسطحي فقط وليس في جوهر الإيمان. إذن، فليست حقيقية، كما رأينا فيما سبق. وهذا الفرق أو الاختلاف المنهجي في تشخيص القضية هو الذي أدى بكلٍّ منهما إلى نتيجة مختلفة ومتباينة، الأمر الذي انتهى بهما بالتالي إلى اختلاف في تحديد حلِّ هذه القضية، يعني الحل الواقعي الاجتماعي بالنسبة للإسلام والحل اللاهوتي أو الإبستيمولجي بالنسبة لنظريات التعددية.

يتبين هذا التصور الإسلامي لقضية التعددية الدينية واضحا من خلال تسليط الضوء علي، أولا، أسسه النظرية المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وثانيا، تجسيدها في الواقع العملي للمجتمعات الإسلامية على امتداد التاريخ الإسلامي. وسنتحدث عن هذين الأمرين بشيء من التفصيل في الفقرتين التاليتين.

أ- الأسس النظرية

قلنا إن من خصائص التصور الإسلامي الواقعية، أي إنه يتناسب مع الواقع ويقدره ويعامله من حيث هو. ومن هنا، فإن "وجود الآخر" من حيث إنه ظاهرة اجتماعية طبيعية لا مشكلة فيه مع الإسلام، إذ إن هذا الدين إنما أنزله الله سبحانه وتعالى منهجا شاملا لحياة الإنسان في الأرض، سواء كانت فردية أو جماعية، بل فوق كل ذلك رحمة للعالمين. فما من جانب من جوانب هذه الحياة إلا وقد جاء الإسلام بمجوعة من التشريعات المنضبطة الواضحة المعالم، أو على الأقل الأسس النظرية، التي -إن طُبِّقت بموجبها- تحقق للإنسان الحياة السعيدة والعيش النعيم والسلام العادل الشامل والمصالح العامة، وتيسر لهم أداء الرسالة التي خلقوا من أجلها، وهي عبادة الله تعالى رب هذا الوجود.

نعم، لقد أعلن الإسلام مبادئه الأساسية في نطاق النظام الفكري الثقافي، والسياسي، والدستوري، والاقتصادي، والاجتماعي، وقدم الحلول الناجعة لمشكلات الحياة بأسرها. ومن هنا، فإن قضية التعايش الديني بين الأديان في المجتمع الإسلامي -وهي القضية التي تعد من أهم قضايا الحياة الاجتماعية وأكثرها حساسية وخطورة، قد حظيت اهتماما كبيرا من الإسلام. فلم تتركها الشريعة الإسلامية مهجورة، أو باقية تحت نظام الجاهلية، أو أسيرة لحكم الهوى، وإنما ضمتها في حضنها لتضعها بدورها في وضعها الطبيعي حتى تسير في مدارها أو مسارها الصحيح حيث تتوقف على ذلك الحياة الآمنة والمستقرة. ومن أجل ضمان هذا السير الصحيح، فقد وضعت الشريعة الإسلامية لهذه القضية قواعد وأسسا نظرية مستمدة لا من فلسفات غربية مستوردة، من الوضعية والنسبية والشكوكية وغيرها، ولكن من مصدريها الأصيلين وهما الكتاب والسنة مباشرة.

فما هي، إذن، الأسس النظرية للموقف الإسلامي من ظاهرة التعدد أو التنوع الديني؟ هذه الأسس النظرية يمكن حصرها في أربع نقاط آتية: وهي التوحيد؛ والتعددية سنة الله في ظواهر الخلق؛ وحرية التدين والاعتقاد؛ ولا تعددية بدون المرجعية. فلنتحدث عن كلٍّ منها على حدة بشيء من توسع.

أولا: التوحيد

انطلقت نظرة الإسلام إلى الأديان الأخرى أساسا من عقيدة التوحيد الخالص الواضح، المعبَّر عنها في كلمة هي في منتهى الإيجاز والبساطة: "لا إله إلا الله"، والتي تمثل الجوهر الأساسي لهذا الدين والحقيقة الأساسية في العقيدة الإسلامية.[1] وهذه العقيدة بسيطة جدا

[1] انظر مكانة التوحيد في التصور الإسلامي في: قطب، سيد. خصائص التصور الإسلامي ومقوماته. ص ١٨٢-٢٠٠. وفي هذا رد على أطروحة قدمها ولفريد كانتويل سميث في محاولته للقضاء على مصطلح "الدين" وإزالته من مفردات الحياة، مفادها أنه ليس هناك ما يمكن أن يسمى الجوهر في الدين، وعليه لا بد من التخلي عن هذا المصطلح نهائيا كما فصلناه في الفصل الثاني (انظر الصفحة ٦٥ إلى ٧١ من هذه الرسالة). ومن أراد أن يتوسع في قراءة هذا

يمكن معرفتها بسهولة. وهي ليست معقدة، ولا مما وضعه المسلمون أو أعاد صياغته المسلمون وفقا لما ينطبع في خواطرهم أو يجول بأفكارهم أو يمليهم أهواؤهم من "صور ذهنية" (images) على حد زعم جاكس واردنبرج في خلاصة دراسته لموقف الإسلام من الأديان الأخرى.[١] وإنما هي تبلورت في القرآن الحكيم ليقرأها الناس جميعا. فهي يمكن أن يفهمها إنسان اليوم بشكل لا يختلف في الوضوح مما فهمه العرب في أيام رسول الله صلى الله عليه وسلم (٥٧٠-٦٣٢م) لأن قواعد اللغة العربية، وكذلك النصوص القرآنية لم يطرأ عليها أي تغيير أوتبديل أو تحريف أو تصحيف حتى اليوم -رغم المحاولات المتكررة، بل ولن يتأتى ذلك إلى قيام الساعة بإذن الله تعالى كما نص على هذا الحفظ قوله ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾.[٢] وفي الحقيقة، هذه الظاهرة القرآنية هي الفريدة من نوعها، وهذه -دون مبالغة- هي الميزة التي تميز بها القرآن الكريم عن سائر الكتب المقدسة للأديان الأخرى الموجودة بين أيدينا. والميزة للقرآن بطبيعة الحال ميزة لأمته والدين الذي يتأسس عليه.

لقد تضمن هذا التوحيد، مع اختصاره وبساطته، أصول الدين كلها وقواعد التصور الإسلامي والأخلاق والسلوك الإسلامية. فشملت حقيقة التوحيد في العقيدة الإسلامية المساحة الواسعة جدا امتدادا من الجوانب العقائدية الإيمانية الخالصة إلى تنظيم جوانب الحياة الإنسانية الواقعية كلها: خافيها وظاهرها، صغيرها وكبيرها، حقيرها وجليلها، شعائرها وشرائعها، اعتقاديها وعمليها، فردبها وجماعيها، دنيويها وأخرويها،

الرد، انظر: Al Faruqi, Isma'il R., 'The Essence of Religious Experience in Islam,' in *Numen*, Vol XX (December 1973), pp 186-201. وقد كتب علي قولي قرائي أيضا في مجلة *Al-Tawhid* الرد الشامل عسى هذه الأطروحة، انظر: Qara'i, Ali Quli, 'The Meaning and End of Religion. A Critical Analysis of W C Smith's Approach,' (Two Parts) in *Al-Tawhid*, Vol. III, No 3 (Rajab-Ramadhan, 1406), pp 163-89, and Vol III, No 4 (Shawwal-Dhu al-Hijjah 1406), pp. 154-96.

[١] انظر: Waardenburg, Jacques, op cit , p 268.

[٢] سورة الحجر: ٩. انظر، Al-Faruqi, Isma'il R , 'Islam and Other Faiths: The World's Need for Humane Universalism,' in Gauhar, Altaf (ed.), *The Challenge of Islam* (London: Islamic Council of Europe, 1978), p 85; also in his *Islam and Other Faiths*, edited by Ataullah Siddiqui (Leicester. The Islamic Foundation, 1998M /1419H), p. 131

بحيث لا تفلت ذرة واحدة منها من عقيدة التوحيد الشاملة.[١] إذن، فإن التوحيد في الحقيقة إنما هو أساس كل الأسس التي نتحدث عنها في هذا المبحث. وهكذا، ظل التوحيد يحتل مكان الصدارة والتحكيم والتوجيه في التصور الإسلامي.

إن أساسية التوحيد في الموقف الإسلامي من قضية التعدد أو التنوع الديني تبرز واضحةً في تصور الإسلام لحقيقة الإله، وحقيقة الوحي، وحقيقة الإنسان، وحقيقة المجتمع. فكلٌّ من هذه الحقائق الأربع، من وجهة النظر التوحيدية، يرتبط ارتباطا وجوديا بحقيقة الأديان الأخرى، ومن ثم يحدد موقع هذه الأديان في الفضاء الإسلامي.[٢]

• التوحيد وحقيقة الإله

إن شهادة أن لا إله إلا الله تقرر، أولا وقبل كل شيء، بأن هناك حقيقتين متميزتين في الوجود، يعني حقيقة ألوهية وحقيقة عبودية. ألوهية يتفرد بها الله سبحانه، وعبودية يشترك فيها كل من عداه وكل ما عداه. وهذا التوحيد، في الحقيقة، هو الذي كان قاعدة كل ديانة جاء بها من عند الله تعالى رسول –ألا، وهي على الإطلاق الإسلام . والقرآن الكريم يقرر هذه الحقيقة، ويؤكدها، ويكررها في قصة كل رسول، فيقول عز من قائل ﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون﴾،[٣] ويقول أيضا ﴿لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره، إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم﴾،[٤] ويقول أيضا ﴿وإلى عاد أخاهم هودا. قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون﴾،[٥] ويقول أيضا ﴿وإلى ثمود أخاهم صالحا. قال يا قوم

---

[١] انظر: قطب، سيد، الكتاب السابق، ص ١٨٣.

[٢] انظر: Al Faruqi, Isma'il R . op cit , p 88

[٣] سورة الأنبياء ٢٥.

[٤] سورة الأعراف ٥٩.

[٥] سورة الأعراف ٦٥.

اعبدوا الله ما لكم من إله غيره . . .﴾،[١] ويقول أيضا ﴿وإلى مدين أخاهم شعيبا. قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره . . .﴾،[٢] ويقول أيضا ﴿وهل أتاك حديث موسى، إذ رأى نارا فقال لأهله امكثوا إني آنست نارا لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى. فلما أتاها نودي يا موسى إني أنا ربك فاخلع نعليك، إنك بالوادي المقدس طوى، وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى، إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري﴾،[٣] ويقول أيضا ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم. وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم، إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار، وما للظالمين من أنصار﴾،[٤] ويقول أيضا ﴿قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد، ولم يولد. ولم يكن له كفوا أحد﴾.[٥] فكل هذه الآيات الكريمة إنما هي تقرير لوحدانية الله تعالى المطلقة وتفرده في الألوهيته والربوبية.

فالتوحيد، إذن، يعني وحدة الألوهية بالنسبة لله سبحانه ووحدة العبودية بالنسبة لجميع المخلوقات. ومقتضى هذا المعنى أن كل الإنسان –بوصفهم مخلوق إنساني من أصل واحد– واحد كما في قوله تعالى ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء﴾،[٦] وفي الحديث «ألا، إن ربكم واحد وإن أباكم واحد. ألا، لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأعجمي على عربي، ولا لأحمر

---

[١] سورة الأعراف: ٧٣.

[٢] سورة الأعراف. ٨٥.

[٣] سورة طه: ٩–١٤.

[٤] سورة المائدة: ٧٢. وانظر الآيات ١١٦–١١٨ من هذه السورة، حيث يقول الله تعالى ﴿وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله. قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق. إن كنت قلته فقد علمته، تعلم ما نفسي ولا أعلم ما نفسك، إنك أنت علام الغيوب. ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم. وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم. فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد. إن تعذبهم فإنهم عبادك، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم﴾.

[٥] سورة الإخلاص

[٦] سورة النساء: ١.

على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى».[١] ومن ثم، فهـم -مـن هـذه الناحيـة- متساوون أمام خالقهم سبحانـه وتعالى. كما أنهم إنما خلقوا جميعا لتنفيذ إرادة الله وأحكامه في الأرض، يعني الخلافة في الأرض كما في قوله تعالى ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾،[٢] التي هي تحقيق العبودية المطلقة لله تعالى وحده كما قال تعـالى في محكـم كتابه ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾.[٣] فتبعا لهذا المنطق القرآني الرصين وهـذا التصور التوحيدي لحقيقة الإله، فإن المحبة والرحمة والعناية والعدل والحكم الإلهيـة لجميـع الناس متساوية تماما، وإن القيمة الوحيدة التي يتفاضلون بها فيما بينهم هي التقوى والعمل الصالح فقط، لا أية قيمة أخرى من نسب أو مال أو جنس أو عرق أو ما إلى ذلـك مـن القيـم الأرضية كما ذكر في الحديث النبوي الآنف الذكر وكما تقـرر في قوله تعالى﴿يـا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا. إن أكرمكم عنـد الله أتقاكم. إن الله عليم خبير﴾.[٤]

ومن هنا، فإن الإسلام لا يعرف فكرة الاختيار الإلهي أو عقيدة الاصطفـاء الإلهـي إطلاقا، حتى اصطفاء المسلمين، على نحو ما علّمته الديانة اليهودية لأتباعها علـى مجـرد أساس أنهم يهود، وإن فعلوا ما فعلوا من سعي في الأرض فسادا وسفك دماء الأبرياء، بـل حتى وإن نقضوا ميثاقهم مع ربهم![٥] ففي الإسلام، كل الناس، مسلمون وغير مسـلمين، يتساوون جميعـا في تحمل مسؤولية العبودية أمام الله عز وجل.[٦]

---

[١] رواه أحمد في مسنده، ج ٥، ص ٤١١.

[٢] سورة البقرة: ٣٠.

[٣] سورة الذاريات: ٥٦.

[٤] سورة الحجرات. ١٣.

[٥] تثنية، ٧: ٦ انظر الصفحة ٢٥ إلى ٢٦ من هذه الرسالة.

[٦] انظر العرض القيم لهذا الموضوع في: Al Faruqi, Ismail R., op. cit , pp. 88-9.

• التوحيد وحقيقة الوحي

إن التصور التوحيدي لحقيقة الإله، كما ذكر، تترتب عليه منطقيا وحدة الوسيلة التي يتم بواسطتها التعرف على الله سبحانه وإرادته وسننه في الكون كله، وعلى كل الأسباب التي تضمن للإنسان السعادة والاستقرار والنجاة والخلاص، سواء كانت هذه الوسيلة مباشرة عن طريق الوحي الإلهي أو غير مباشرة عن طريق المعرفة أو الملاحظة العلمية. فالوحي الإلهي لم يكن وقفا على طائفة أو فرقة أو أمة معينة دون غيرها، وإنما هو رحمة مهداة لجميع البشر؛ يعني أن ظاهرة الوحي والنبوة عامة وشائعة في كل المجتمعات البشرية. فإله الناس، من وجهة النظر التوحيدية، لم يترك أي أمة في الظلمات، بل بمقتضى هذه الرحمة الإلهية الشاملة، أن قد أنزل الله إليهم نورا يخرجهم من هذه الظلمات عن طريق الأنبياء والرسل، فقد قال الله عز وجل ﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾،[1] وأيضا ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت﴾،[2] وأيضا ﴿ثم أرسلنا رسلنا تترى﴾.[3] والمنطق الكامن من وراء إرسال رسول أو نبي إليهم هو أن لا يكون للناس على الله تعالى حجة في عدم الإيمان أوالكفر، كما قال عز وجل ﴿رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، وكان الله عزيزا حكيما﴾.[4] ومن هنا، كنتيجة منطقية لذلك، فإن أي قوم لم يسبق لهم أن يبعث إليهم رسول، فإنهم غير مسؤولين عن ضلالتهم وكفرهم، فلا يترتب عليهم العذاب، فقال تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾.[5]

وبما أن الله تعالى سكت عن ذكر عدد المرسلين إلى الناس، كما قال جل شأنه بعد ذكر عدد منهم ﴿ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك...﴾[6]

---

[1] سورة فاطر: ٢٤.

[2] سورة النحل: ٣٦.

[3] سورة المؤمنون: ٤٤.

[4] سورة النساء: ١٦٥.

[5] سورة الإسراء: ١٥

[6] سورة النساء: ١٦٤.

وأيضا ﴿ولقد أرسلنا رسلا من قبلك، منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك﴾،[1] فإن التصور التوحيدي الإسلامي قد فتح باب التعدد والتنوع على مصراعيه ليدخل فيه جميع الرسالات السماوية، المذكورة في القرآن الكريم وغير المذكورة.[2] إذن، فالناس كلهم، مسلمون وغير مسلمين، إنما لهم حظ وفير من الوحي الإلهي على السواء. فهم يتساوون في أنهم ذات يوم كانوا هدفا لما سماه الأستاذ الفاروقي "الاتصالات السماوية".[3] وهذا المفهوم التوحيدي الإسلامي لحقيقة هذه الظاهرة قد أضاف قاعدة عالمية أبعد للوحي الإلهي لم يعرف لها مثيل على مدى التاريخ،[4] مما اقتضى بالتالي وحدة المضمون الديني الأساسي للوحي على النحو الذي أكده القرآن الكريم، فيقول الله تبارك وتعالى ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه...﴾،[5] والذي جاء الحديث النبوي الشريف بتقريره أيضا، فيقول رسول الله صلى الله عليه وسلم «إنا معشر الأنبياء ديننا واحد، وأنا أولى الناس بابن مريم، لأنه ليس بيني وبينه نبي»،[6] وأيضا «الأنبياء إخوة لعلات، دينهم واحد، وأمهاتهم شتى».[7]

ولقد كان هذا المضمون الديني الأساسي للوحي أو هذا الدين الواحد هو الإسلام، وهو الذي سماه الإمام ابن تيمية في كتابه **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**

---

[1] سورة غافر: ٧٨.

[2] Cf Aslan, Adnan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy*, p 188. ومن ثم، يترتب علينا أن نعيد النظر إلى بعض المصطلحات التي لا تنسجم مع هذا التصور الإسلامي لحقيقة الوحي، مثل أهل الكتاب والأديان السماوية وغيرهما، إما بالتعديل أو بتوسيع مفهومها، إذ إنها –كما لاحظت– قد تم استخدامها بشكل واسع في مفهوم ضيق جدا.

[3] Al Faruqi, Isma'il R , op cit , p 89، وأيضا نفس المؤلف، "حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية: الأوجه الاجتماعية والثقافية،" في مجلة المسلم المعاصر، ٢٦٤، (١٩٨١)، ص ٢٣.

[4] الفاروقي، إسماعيل. "حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية: الأوجه الاجتماعية والثقافية،" ص ٢٣

[5] سورة الشورى. ١٣.

[6] حديث متفق عليه.

[7] رواه البخاري: أنبياء/٤٨، ومسلم: فضائل/١٤٣، ١٤٤، ١٤٥؛ وأبو داود: سنة/١٤؛ وأحمد: ٢/٣١٩، ٤٦٣، ٤٨٢

"الإسلام العام".[١] وفي هذا قال تعالى ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾.[٢] فكان هو دين جميع الرسل والأنبياء وأتباعهم؛ وهو دين نوح عليه السلام، يقول الله تعالى ﴿واتل عليهم نبأ نوح إذ قال لقومه يا قوم إن كان كبر عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله فعليه توكلت، فأجمعوا أمركم وشركاءكم ثم لا يكن أمركم غمة ثم اقضوا إلي ولا تنظرون. فإن توليتم فما سألتكم من أجر، إن أجري إلا على الله وأمرت أن أكون من المسلمين﴾؛[٣] وهو أيضا دين إبراهيم عليه السلام وبنيه، يقول تعالى ﴿إذ قال له ربه أسلم. قال أسلمت لرب العالمين. ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون. أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت، إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي. قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلها واحد ونحن له مسلمون﴾،[٤] وقال تعالى ﴿ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين﴾.[٥] وهو دين يوسف عليه السلام، قال الله تعالى عنه ﴿رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث، فطر السماوات والأرض، أنت وليي في الدنيا والآخرة، توفني مسلما وألحقني بالصالحين﴾.[٦] وهو دين موسى وقومه، قال تعالى عنه ﴿يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين﴾،[٧] وقال عن السحرة ﴿وما تنقم منا إلا أن آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا، ربنا أفرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين﴾.[٨] وهو دين سليمان عليه السلام وأتباعه، قال تعالى عن بلقيس ملكة سبأ ﴿رب إني ظلمت

---

[١] انظر: ابن تيمية، شيخ الإسلام الإمام العلامة أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، ج ٤، ص ٣٣.

[٢] سورة آل عمران: ١٩.

[٣] سورة يونس: ٧١-٧٢

[٤] سورة البقرة: ١٣١-١٣٢.

[٥] سورة آل عمران: ٦٧.

[٦] سورة يوسف: ١٠١

[٧] سورة يونس: ٨٤.

[٨] سورة الأعراف: ١٢٦

نفسي وأسلمت مـع سليمان لله رب العالمين﴾.[١] وهو دين أنبياء بني إسرائيل، قال تعـالى ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا...﴾،[٢] وقال تعالى ﴿فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصاري إلى الله. قال الحواريون نحن أنصـار الله، آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون﴾،[٣] وقال تعالى ﴿وإذ أوحيت إلى الحواريـين أن آمنـوا بـي وبرسولي. قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون﴾.[٤]

وبناء على هذا الأساس، اعتبر القرآن الكريم تكذيبَ رسول من الرسل والجحـود عنه والكفر به، تكذيبا للرسل جميعا وجحودا عنهم وكفرا بهم، فيقول الله تبـارك وتعـالى ﴿كذبت قوم نوح المرسلين﴾،[٥] ويقول ﴿كذبت عاد المرسلين﴾،[٦] ويقول ﴿كذبـت ثمـود المرسلين﴾،[٧] ويقول ﴿كذبت قوم لوط المرسلين﴾،[٨] ويقول ﴿كـذب أصحـاب الئيكـة المرسلين﴾.[٩] ومن ثم، اعتبر القرآن الكريم عدمَ التفرقة بين أحد مـن الأنبيـاء والرسـل عليهـم السلام سببا للهدايـة وركنا من أركان التوحيد، فيقول تعالى ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتـي موسـى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم، لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون. فإن آمنـوا بمثل ما آمنتم بـه فقد اهتدوا، وإن تولوا فإنما هم في شقاق، وسيكفيكهم الله. وهو السميع العليم﴾،[١٠] ويقول أيضا ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون، كـل آمـن بـالله

---

[١] سورة النمل: ٤٤.
[٢] سورة المائدة. ٤٤.
[٣] سورة آل عمران: ٥٢
[٤] سورة المائدة: ١١١.
[٥] سورة الشعراء: ١٠٨.
[٦] سورة الشعراء: ١٢٣.
[٧] سورة الشعراء: ١٤١.
[٨] سورة الشعراء: ١٦٠.
[٩] سورة الشعراء: ١٧٦.
[١٠] سورة البقرة: ١٣٦-١٣٧.

وملائكته وكتبه ورسله، لا نفرق بين أحد من رسله، وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير﴾.[1]

هذا فيما يتعلق بالوسيلة المباشرة للتعرف على الله وإرادته وسنته في الكون. أما ما يتعلق بالوسيلة غير المباشرة، أي التي تتم عن طريق المعرفة أو الملاحظة العلمية، فإن الله تعالى بمقتضى رحمته الشاملة قد هيأ لكل الإنسان، دون استثناء ودون تفريق، ما يؤهلهم لذلك من استعدادات طبيعية وشروط أساسية لا بد من توافرها. وهي الحواس، وحب الاستطلاع الفكري والإرادة القوية للبحث والاستكشاف، وتوافر المعلومات وقابلية التجربة للنقل، والذاكرة، والعقل، والفهم أو القوة الإدراكية لإنتاج وتطوير العلم، وغيرها. فلا أمة ولا جماعة تدعي بالأحقية في امتلاكها دون الغير. بل إن كل شخص قد زود في لحظة ميلاده بجميع هذه الوسائل والاستعدادات اللازمة لتلك المعرفة. إذن، فإن على الإنسان أن يوظف هذه الوسائل والاستعدادات في وظيفتها الصحيحة على الوجه المطلوب. يعني الوصول إلى علم الحق أو الكشف عن الأسرار أو القوانين التي أودعها الله في الخلق أو الكون أو الطبيعة.[2] إذ إن حقيقة مضمون المعرفة العلمية ما هي إلا هذه القوانين التي تعرف الآن بالقوانين الطبيعية.

فهنا، أي في معرفة علم الطبيعة، يتساوى المسلمون وغير المسلمين تساوى مطلقا أيضا. والفرق يمكن أن يوجد فقط فيما يخص الكفاءات الفطرية الشخصية التي قد تتفاوت بين المسلمين أنفسهم من شخص إلى شخص كما تتفاوت أيضا من بين أفراد غير المسلمين، ولكن من حيث الاستعدادات الأساسية فهم متساوون على الإطلاق. فالفرق إذن، لم يكن

---

[1] سورة البقرة. ٢٨٥

[2] قال تعالى ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾، سورة القمر: ٤٩؛ وقال تعالى ﴿قد جعل الله لكل شيء قدرا﴾، سورة الطلاق: ٣؛ وقال تعالى ﴿الذي له ملك السماوات والأرض ولم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا﴾، سورة الفرقان: ٢؛ وقال تعالى ﴿والله يقدر الليل والنهار﴾، سورة المزمل. ٢٠؛ وقال تعالى ﴿فقدرنا فنعم القادرون﴾، سورة المرسلات: ٢٣؛ وقال تعالى ﴿وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام، سواء للسائلين﴾، سورة فصلت: ١٠؛ وقال تعالى ﴿والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم﴾، سورة يس. ٣٩.

يتعلق أبدا باتباع الدين الإسلامي أو عدمه، وإن كان هذا الاتباع له مزية زائـدة. أليس هؤلاء الناس هم المعنيون، علـى سبيل المثال لا الحصر، في قوله تعالى ﴿سنريهم آياتنـا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق. أولم يكف بربك أنه على كل شيء شـهيد﴾،[١] وقوله تعالى ﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كـل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السـماء والأرض لآيـات لقـوم يعقلـون﴾،[٢] وفي قوله تعالى ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت. وإلى السـماء كيـف رفعت. وإلى الجبال كيف نصبت. وإلى الأرض كيف سطحت﴾.[٣]

وهذه المساواة العالمية في مقدرة الإنسان الطبيعية على التعرف على إرادة الله تعـالى في الخلق والكشف عنها إنما هي في الحقيقة أمر تستلزمه إرادة الله ذاتها. وذلك لأن الإرادة الإلهية التي كانت فوق الفهم أو الإدراك الإنساني، فإن مصيرها، كمـا يقـول الأسـتاذ الفاروقي، سيكون بين أمرين: إما أن يُرفض إطلاقا وإما أن يُتبع بـدون وعـي. وفي كـلا الأمرين، لم تكن الإرادة الإلهية متحققة، أو متحققة لكن ليس علـى المسـتوى المطلـوب. وهـذا لا يليق بكمال الله سبحانه.[٤]

في ضوء ما سبق من عرض، نستطيع أن نخلص إلى القول بأن التصـور التوحيـدي الإسلامي قد وسع من مفهوم الوحي الإلهي ما يجعله عالميا يتميز بالشمولية التي تسـتوعب جميع البشر، ولا تختص بأمة دون أمة، على مدى التاريخ. ومن هنا، فـإن عالميـة الوحـي الإلهـي هذه قد لعبت دورا أساسيا في تحديد الموقف الإسلامي مـن الأديـان الأخـرى. ويقتضي هذا المفهوم وهذا التصور، التقى الناس جميعا –من حيث الطبيعة والفطرة– في مـا

---

[١] سورة فصلت ٥٣.

[٢] سورة البقرة: ١٦٤.

[٣] سورة الغاشية: ١٧–٢٠.

[٤] لقد قال الله تعالى ﴿والله يحكم لا معقب لحكمه﴾، سورة الرعد: ٤١، وأيضا ﴿فعال لما يريد﴾، سـورة البروج: ١٦، وأيضا ﴿وكان أمر الله مفعولا﴾، سورة الأحزاب: ٣٧ وانظر:

Al Faruqi, 'Isma'il R., Islam and Other Faiths,' p. 91

يسمى "الدين الطبيعي"[١] أو "دين الفطرة" أو "الإسلام العام"، وهو الذي سنتحدث عنه فيما يلي.

• التوحيد وحقيقة الإنسان

إن الإنسان في التصور التوحيدي الإسلامي متساوون جميعا أمام الله تعالى كما رأينا آنفا. وإنهم إنما خلقوا من أجل تنفيذ إرادة الله فيهم، وهي الخلافة في الأرض، التي هي تحقيق العبودية لله تعالى وحده على نحو قوله ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾.[٢] فتبعا لذلك، فإن الله تعالى خلقهم في أحسن تقويم،[٣] وهيأ لهم كل ما من شأنه أن يؤهلهم للقيام بهذه المهمة المقدسة على أحسن وجه، وأودع في نفوسهم ما يدعى بـ"الإحساس أو الوعي الديني" (*sensus numinis*).[٤] فالإنسان، إذن، طاهر بالطبيعة والفطرة غير حامل وزر موروث أو ما يعرف في المسيحية بـ"الخطيئة البشرية". وهذا المبدأ الفطري هو ما أعلنه الإسلام لأول مرة في تاريخ البشرية، حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الشريف المتفق عليه «كل مولود يولد على فطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه».[٥] والفطرة هي الدين الحنيف كما جاء في الحديث القدسي الذي رواه الإمام مسلم في صحيحه من حديث عياض بن حمار المجاشعي عن النبي صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه تبارك وتعالى «إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين

---

[١] انظر: الفاروقي، إسماعيل، "حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية: الأوجه الاجتماعية والثقافية،" ص ٢٣.

[٢] سورة الذاريات: ٥٦

[٣] قال تعالى ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ سورة التين: ٤؛ وقال أيضا ﴿الله الذي جعل لكم الأرض قرارا والسماء بناء وصوركم فأحسن صوركم...﴾، سورة غافر: ٦٤؛ وقال أيضا ﴿خلق السماوات والأرض بالحق وصوركم فأحسن صوركم وإليه المصير﴾، سورة التغابن: ٣، وقال أيضا ﴿ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة، قليلا ما تشكرون﴾، سورة السجدة: ٩.

[٤] انظر: Al Faruqi, Isma'il R., 'Islam and Other Faiths,' p. 92.

[٥] متفق عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا».[1]

ومن ثم، لم ينظر الإسلام إلى غير المسلم على أنه إنسان خاطئ بالوراثة أو عاجز. وإنما ينظر إليه كإنسان كامل الإنسانية والاستعداد لتحقيق أقصى كماله الإنساني مثل غيره من الناس –وهو التعرف على الله تعالى وإرادته فيه وسنته في الكون. فبقدر ما يتسم بالإنسانية، تنطبق عليه حقيقة أن لديه شعورا أو وعيا عاما يستطيع بمقتضاه أن يصل إلى جوهر الحقيقة الدينية الصحيحة التي قد منحه الله تعالى إياها عند ميلاده، وهي "دين الفطرة" أو "الدين الطبيعي". إذ بدون تلك الهبة الطبيعية، فإن الإنسان لا يكون إنسانا على الإطلاق.

والإسلام إذ قدم إلينا مفهوم دين الفطرة، فإنه بذلك قد أرسى قاعدة عالمية أقوى وأوسع وأبعد للإنسانية الحقيقية تجعل من الممكن اعتبار جميع البشر المتعدد خلفياتهم انتماءاتهم الدينية والتقليدية والجنسية أخوةً في ظل الإنسانية، كما تجعل من الممكن أيضا إقامة التفرقة الواضحة والحاسمة بين الدين الطبيعي الذي يتمتع به جميع الناس في لحظة ميلاده من جهة، والأديان التاريخية التي تطورت من هذا الدين الطبيعي بفعل عوامل التاريخ أو البيئات المحيطة بها من جهة أخرى. ومن هنا تتبين بوضوح أن الاختلافات الدينية بين الناس لا يمكن إرجاعها إلى طبيعتهم الفطرية أو إلى الله تعالى.

والإسلام، بعد كل ذلك، يسمي دين الفطرة هذا بالإسلام، ويعتبره هو نفسها تماما كما قال تعالى ﴿فأقم وجهك للدين حنيفا، فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون. منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين. من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا، كل حزب بما لديهم

---

[1] هذا الحديث مما استدل به الإمام ابن قيم الجوزية على أن "الفطرة" هي "الدين الإسلامي". انظر: ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (ت ٧٥١هـ)، أحكام أهل الذمة، حققه وعلق حواشيه طه عبد الرؤف سعد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ج ٢، ص ٣٠.

فرحون﴾،[١] وقال تعالى ﴿وجاهدوا في الله حق جهاده، هو اجتباكم، وما جعل عليكم في الدين من حرج، ملة أبيكم إبراهيم، هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس...﴾.[٢] كما يسميه أيضا "الحنيفية" على ما جاء في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم «أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة»،[٣] ويدعو أتباع هذا الدين بـ"حنفاء" (جمع حنيف، أي المائل عن الباطل إلى الحق) في أنهم كانوا يتلقون من الله الوحي الذي يقرر أديانهم الطبيعية أو دين الفطرة.[٤] وكل ذلك يؤكد ما سبق من أن الدين الذي جاء به من عند الله جميعُ الأنبياء والرسل واحد، وهو الإسلام كما قال الله تعالى ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾،[٥] وقال ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه، وهو في الآخرة من الخاسرين﴾.[٦] وعلى هذا الأساس، أطلق الله تعالى على هذا الدين "كلمة سواء" بين الناس جميعا باعتبارهم أنهم ذات يوم كانوا أمة لنبي أو رسول، ومن ثم أمرنا أن ندعوهم إليها كلما انحرفوا منها وحادوا عنها، فقال تعالى ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله، فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾.[٧]

---

[١] سورة الروم ٣٠-٣٢.

[٢] سورة الحج: ٧٨.

[٣] البخاري، إيمان ٢٩؛ أحمد، ١: ٢٤٦.

[٤] قال تعالى ﴿ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين﴾، سورة آل عمران: ٦٧، وقال تعالى عن إبراهيم ﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين﴾، سورة الأنعام: ٧٩، وقال تعالى ﴿قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾، سورة البقرة: ١٣٥، وقال تعالى ﴿قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾، سورة آل عمران: ٩٥؛ وانظر أيضا سورة يونس: ١٠٥، وسورة النحل: ١٢٠، ١٢٣؛ وسورة البينة: ٥؛ وسورة الحج: ٣١.

[٥] سورة آل عمران: ١٩.

[٦] سورة آل عمران: ٨٥.

[٧] سورة آل عمران: ٦٤.

• التوحيد وحقيقة المجتمع

إن عقيدة التوحيد تشمل على مجموعة من الأنظمة والأحكام والأخلاق والقيم والمثل المتناسقة والمتماسكة والمتكاملة والمتعلقة بعضها ببعض، بحيث لا يمكن اعتبارها موجودة كاملة إلا بتنزيلها بالفعل في أرض الواقع المجتمعي.[1] ومن هنا، فإن المجتمع هو جزء لا يتجزأ عن هذه العقيدة. وإنما تأتّى ذلك من نظرة الإسلام الإيجابية نحو الحياة الدنيوية، من ناحية، ومن نظرته الثابتة التي لا تتأرجح بأن الأخلاق والقيم والمثل إنما ترتبط بالعمل أوالتطبيق أكثر منه للنية المجردة (وإن كان للنية الصالحة مكانة عظيمة ودور كبير في عمل المسلم)،[2] من ناحية أخرى.[3] وعلى هذا، فإن المجتمع، من وجهة النظر التوحيدية، ما هو إلا تعبير واقعي اجتماعي لنظرية أو عقيدة أو مذهب. وهذا، في الحقيقة، هو ما أكدته الدراسات التاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية والسياسية الحديثة للأديان، على نحو ما مر معنا سابقا في الفصل الماضي. فالإسلام، إذن، لا يعرف فكرة العلمانية.

ويزيد هذه الحقيقة وضوحا أكثر ما سبق تقريره في التصور التوحيدي الإسلامي للإنسان آنفا، من أنهم إنما خلقوا من أجل تحقيق المهمة المقدسة، وهي الخلافة في الأرض –أي تنفيذ إرادة الله تعالى الذي تتم تعبئته داخل حقيقة العبودية المطلقة لله وحده. فالمسلم باعتباره كفرد من أفراد المجتمع، حسب مقتضى هذا التصور، لا بد أن يباشر الحياة الواقعية مع غيره من الناس في المجتمع إذا ما أراد أن يحقق النجاح في القيام بهذه المهمة

---

[1] يقول تبارك وتعالى ﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، ولله عاقبة الأمور﴾، سورة الحج: ٤١.

[2] يقول الرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح «إنما الأعمال بالنيات. وإنما لكل امرئ ما نوى –الحديث»، رواه البخاري في كتاب بدء الوحي. ١. وأيضا في كتاب الإيمان: ٥٣.

[3] قارن بـ. Al Faruqi, Isma'il R., 'Islam and Other Faiths,' p. 96.

المقدسة، لا أن يعتزل عنهم ليحيى الحياة الفردانية، أو بل الحياة الرهبانية على الطريقة التي ابتدعها المسيحيون.[1]

وذلك يعني أن الإسلام لا يرضى إلا أن تكون الحياة الإسلامية تحتل وتشمل جميع المستويات الاجتماعية –القرى والمدن والدولة. وأن المجتمع الإسلامي، فوق كل هذا، ليس مجتمعا سريا أو خفيا، وإنما هو مجتمع حقيقي واقعي سياسي له من الأنظمة والتشريعات والمؤسسات العامة ما يساعد أعضائه في القيام بوظيفة الخلافة، وفي الوقت نفسه يحقق لهم جميعا –وليس للمسلمين فقط– السعادة والأمن والسلام والعدالة والاستقرار. ولكن هنا لا بد من أن نبادر إلى القول بأن الناس جميعا، بمقتضى مبدأ الإنسانية العالمية الذي جاء به الإسلام، شركاء في هذا المجتمع من حيث الحقوق والواجبات بنسبة متساوية "نسبيا"، وليس هناك ما يفرق فيما بينهم من شيء إلا المجازات وخيارات شخصية، بما فيها الخيار الديني. وذلك لأن الخالق سبحانه وتعالى، كما عرفنا سابقا، قد خلقهم متساوين جميعا على الفطرة، وهيأ لهم كل ما يؤهلهم للتعرف عليه من وسائل "الاتصالات السماوية والكونية"، وبين لهم كل السبل الموصلة إلى السعادة وإلى الشقاوة كما قال تعالى ﴿وهديناه النجدين﴾،[2] وقال أيضا ﴿إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا﴾،[3] وقال أيضا ﴿وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾،[4] وقال أيضا ﴿وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله، ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾.[5] فإذا كان الأمر كذلك، فإن خيار الإنسان الشخصي هو الذي يميز نفسه عن غيره من بني جنسه.

---

[1] قال تعالى ﴿ثم قفينا على آثارهم برسلنا، وقفينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الإنجيل، وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة، ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله، فما رعوها حق رعايتها، فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم، وكثير منهم فاسقون﴾، سورة الحديد: ٢٧

[2] سورة البلد: ١٠.

[3] سورة الإنسان: ٣.

[4] سورة الكهف: ٢٩.

[5] سورة الأنعام: ١٥٣.

ولكن لا بد من التأكيد مجددا على أن أثر هذا الفرق أو الاختلاف الديني في الحقوق والواجبات بالنسبة لغير مسلم عاش في المجتمع الإسلامي يظل بسيطا نسبيا يقتصر في بعض الواجبات، مثل دفع الجزية التي تعتبر لا شيء بالمقارنة مع الزكاة والواجبات المالية والاقتصادية التي لا بد أن يخرجها المسلمون.[١] غير أن الأهم من ذلك هو أن الإسلام ينظر إلى جميع المواطنين، المسلمين وغير المسلمين، الذين يتعايشون في المجتمع الإسلامي بأنهم "أمة واحدة"، كما سن ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم في صحيفة المدينة.[٢]

وفي الحقيقة، إن نظرية "الأمة" هذه تقع في صلب موضوع التعددية من وجهة النظر الإسلامية، حيث إنها لا بد أن تتناول بحقوق وواجبات أعضائها وبكل ما من شأنه أن يضمن وجودها واستقلاليتها وفعاليتها واستقرارها الدائمة، مما لا يتسع المقام لتفصيلها هنا.[٣] ولذلك اخترنا هنا بعض الأمور التي تتناسب مع كلامنا عما تضمنه التوحيد من المبادئ التي تحدد الموقف الإسلامي من ظاهرة التعدد أو التنوع الديني. ونعود فنقول إن الأمة، أو المجتمع الإسلامي، قد وسعت مساحتها لتسع جميع البشر. والاختلاف الديني لا يمنعهم من مشاركتهم في هذه الأمة، كما لا يخرجهم من مسؤولية تنفيذ الإرادة الإلهية التي لا تتبدل ولا بد من تحققها.[٤] وبما أن هذا الاختلاف الديني كان منشأه هو الاختيار الشخصي الذي تم اتخاذه عن اقتناع نفسي، فليس لأحد أن يجبرهم بالقوة على ترك دينهم ليدخل في الإسلام كما قال تعالى ﴿لا إكراه في الدين. قد تبين الرشد من الغي﴾،[٥] وإنما على

---

[١] انظر تحقيق قضية الجزية هذه ورد الشبهة التي أثيرت حولها، على سبيل المثال، في: القرضاوي، د. يوسف، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي** (القاهرة: مكتبة وهبه، ط ٣، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، ص ٣٤-٣٩، ٦١-٦٤.

[٢] نص الصحيفة، انظر: ابن هشام، **السيرة النبوية**، حققها وضبطها ووضع فهارسها مصطفى السقا وزميلاه (مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط ٢، ١٣٧٥هـ/١٩٥٥م)، القسم الأول، ص ٥٠١-٥٠٤؛ أو حميد الله، د. محمد (جامع ومحقق)، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة** (بيروت: دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٣، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م)، ص ٤١-٤٧.

[٣] تراجع هذا الموضوع في أمثال الكتاب **الأحكام السلطانية** للماوردي و**السياسة الشرعية** لشيخ الإسلام ابن تيمية وغيرهما.

[٤] قال تعالى ﴿فعال لما يريد﴾، سورة البروج: ١٦؛ وقال تعالى ﴿وكان أمر الله مفعولا﴾، سورة الأحزاب. ٣٧.

[٥] سورة البقرة: ٢٥٦.

العكس، لا بد من تركهم أحرارا لممارسة عقائدهم وتقاليدهم وشعائرهم وشرائعهم الدينية حسبما يحلو له دينهم شريطة أن لا تخل بالاستقرار العام، على نحو ما ضمنته صحيفة المدينة.[١]

كل ذلك يدل على أن غير المسلمين يتمتعون بالاستقلال الذاتي داخل المجتمع الإسلامي، وأن الإسلام قد أسس مبدأ التسامح والحرية الدينية على أحسن صورته بحيث لم يعرف التاريخ الإنساني نظيره حتى الآن، وسنعود إلى مزيد من الكلام عن هذا الموضوع فيما بعد إن شاء الله تعالى. والذي يهمنا ونريد أن نؤكد هنا هو أن المجتمع الإسلامي الذي بني على أساس التوحيد، مجتمع مفتوح تتسع عضويته كل البشر، وأنه مجتمع متسامح في أقصى درجات التسامح مع آخرية الآخر دون أن يطغى على حق من حقوقها ودون أن يسعى إلى إلغائها أو استئصالها. إنه "منتدى حضارات"، لاستعارة مصطلح الدكتور محمد عمارة،[٢] أو ما يمكن أن نسميه "مضيف حضارات"، يجتمع فيه كل الناس، الذين جاءوا من خلفيات دينية وحضارية مختلفة، في جو يسوده الأمن والسلام والتسامح والاحترام المتبادل. فهو المجتمع الذي يتميز بالواقعية والإنسانية. ولا غرو، لأنه مشروع من الإله المريد الحكيم، خالق الكون والإنسان والحياة، والعليم العلم المطلق بالإنسان وبما يحقق له السعادة وبما يعرضه للشقاوة.

تلك هي حقيقة المجتمع الذي يتضمنه التصور التوحيدي الإسلامي. وبهذا، فإن التوحيد هو الأساس الأول والرئيس للموقف الإسلامي من ظاهرة التعدد أو التنوع الديني، كما أنه أساس كل الأسس التي تحدد الموقف الإسلامي من هذه الظاهرة كما سنرى فيما يلي.

---

[١] انظر: ابن هشام. الكتاب السابق، ص ٥٠١-٥٠٤؛ أو حميد الله. د. محمد (جامع ومحقق)، الكتاب السابق، ص ٤١-٤٧

[٢] انظر: عمارة، د. محمد، "مستقبلنا بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية،" ص ١٩.

ثانيا: التعددية سنة الله في ظواهر الخلق

إن عقيدة التوحيد الذي جاء به من عند الله تعالى كل الأنبياء والرسل هو التوحيد الخالص الذي لا يقبل التجزئة ولا يتركب ولا يتعدد، وليس "التوحيد التثليثي" (trinitarian monotheism) الذي ابتدعته المسيحية البولسية، ولا "التوحيد الأحدي" (monistic monotheism) الذي يعتقد به الهندوس، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. "فالوحدة" الحقيقية الخالصة قاصرة على الذات الإلهية وحدها دون غيرها من المخلوقات والمحدثات والموجودات في كل ميادين الخلق المادية والحيوانية والإنسانية والفكرية، تلك التي قامت جميعها على التعدد والتزاوج والتركب والارتفاق. فكما يتفرد الله سبحانه بالألوهية، كذلك يتفرد -تبعا لهذا- بكل خصائص الألوهية. وكما يشترك كل حي وكل شيء من الخلق -بعد ذلك- في العبودية، كذلك يتجرد كل حي وكل شيء من خصائص الألوهية. فإذا كان التصور الإسلامي قد قصر "الوحدة" التي لا تركب فيها ولا تعدد لها على الذات الإلهية وحدها، فإن هدي التصور الإسلامي يكون، بهذا الموقف الثابت لبات الاعتقاد الديني، قد جعل من التعددية في كل الظواهر المخلوقة "سنة" من سنن الله سبحانه وتعالى في الخلق والمخلوقات جميعا، و "آية" من الآيات التي لا تبديل لها ولا تحويل.

إنها "القانون" الإلهي و "السنة" الإلهية الأزلية الأبدية في ميادين الكون المادي، والاجتماع الإنساني، وشؤون العمران وميادينه.. وبها تتميز وتختص "الوحدانية" في ذات "الحق".. كما تتميز وتختص "التعددية" بكل ظواهر "الخلق"، على حد تعبير الأستاذ محمد عمارة.[1]

إنها سنة من سنن الله تعالى وآية من آياته في النباتات والفواكه والثمرات، قال تعالى ﴿وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء، فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا، ومن النخل من طلعها قنوان دانية، وجنات من أعناب والزيتون

---

[1] انظر: عمارة، د. محمد، "التعددية.. الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية،" في الجامعة الإسلامية، العدد الثاني، السنة الأولى (نيسان - حزيران ١٩٩٤م / شوال - ذو الحجة ١٤١٤هـ)، ص ٦٨-٦٩.

والرمان مشتبها وغير متشابه. انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه. إن في ذلك لآيات لقوم يؤمنون﴾،[١] وقال ﴿ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين، يغشي الليل النهار. إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾.[٢]

إنها سنة من سنن الله سبحانه في الحيوانات، قال تعالى ﴿فاطر السماوات والأرض. جعل لكم من أنفسكم أزواجا، ومن الأنعام أزواجا...﴾.[٣]

وفوق ذلك، إنها سنة من سنن الله تعالى وآية من آياته في الخلق بكل أنواعه، قال تعالى ﴿سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون﴾،[٤] وقال ﴿والذي خلق الأزواج كلها...﴾،[٥] وقال ﴿ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون﴾،[٦] وقال ﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها، ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرابيب سود. ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك. إنما يخشى الله من عباده العلماء. إن الله عزيز غفور﴾.[٧]

وإذا انتقلنا إلى أنواع الإنسان، وانتماءاته، ومستوى أدائه لواجباته وممارسته لمكانته، وجدنا أن التعددية آية من آيات الله تبارك وتعالى كذلك، كما يحدثنا عنهما في كتابه الكريم فيقول ﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض، واختلاف ألسنتكم وألوانكم، إن في ذلك لآيات للعالمين﴾،[٨] ويقول ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا. إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير﴾.[٩]

---

[١] سورة الأنعام. ٩٩.

[٢] سورة الرعد: ٣. وانظر سورة يس: ٣٦.

[٣] سورة الشورى: ١١.

[٤] سورة يس: ٣٦.

[٥] سورة الزخرف: ١٢.

[٦] سورة الذاريات: ٤٩

[٧] سورة فاطر· ٢٧-٢٨

[٨] سورة الروم: ٢٢.

[٩] سورة الحجرات: ١٣.

بل وفي مستوى الشرائع ومناهج الحياة والحضارات، هناك أيضا تعددية، فليقرأ من شاء قوله تعالى ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم، وتمت كلمة ربك لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾،[١] أو قوله تعالى ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه، فاحكم بينهم بما أنزل الله، ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق. لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا. ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم، فاستبقوا الخيرات. إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾.[٢]

فهذه الآيات الكريمة المعدودة تنص على أن التعددية حقيقة واقعية وجودية لا يسع عاقلا إنكارها. وهي حقيقة وجود الاختلاف والتنوع بما أودع الله تعالى في كل شيء من خلقه، من تميز وخصوصية.[٣] والتعددية فيما يتعلق بالأديان، وهي الموضوع الذي نحن بصدد الحديث عنه، تعني أول ما تعني الاعتراف بالوجود الفعلي للأديان المختلفة والمتنوعة بكل مميزاتها وخصوصياتها، والتسليم بآخرية الآخر وحقه للاختلاف في التدين والاعتقاد.[٤]

وهذا المفهوم هو الذي يسانده النقل والعقل والواقع. فأما النقل فهو الآيات المذكور أعلاها، وخاصة الآيات الثلاث الأخيرة حيث نصت على أن اختلاف الأمم والشرائع والمناهج وتعددها كان مقصودا به من عند الله سبحانه وتعالى، حتى ليتحدث

---

[١] سورة هود: ١١٨-١١٩.

[٢] سورة المائدة: ٤٨. وانظر قوله تعالى ﴿لكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا ينازعنك في الأمر، وادع إلى ربك إنك لعلى صراط مستقيم﴾، سورة الحج: ٦٧

[٣] عرف الدكتور محمد عمارة "التعددية" بأنها "تنوع، مؤسس على "تميز .. وخصوصية"." انظر: عمارة، د. محمد، "التعددية.. الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية،" ص ٦٧.

[٤] جاء الدكتور محمد سليم العوا بتعريف للتعددية، فيقول: "التعددية تعني في جوهرها: التسليم بالاختلاف: التسليم به واقعا لايسع عاقلا إنكاره، والتسليم به حقا للمختلفين لا يملك أحد، أو سلطة، حرمانهم عنه." انظر: العوا، محمد سليم، "التعددية السياسية من منظور إسلامي،" في الإنسان، العدد الثاني، السنة الأولى، (محرم ١٤١٠هـ / أوت-آب ١٩٩٠م)، ص ٢٢؛ وأيضا مقالته التي ألقاها في محاضرة في المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مكتب القاهرة، الموسم الثقافي الرابع ١٩٩٠/١١/٤، وهي بعنوان "التعددية في الإسلام"، ص ٢.

المفسرون عن هذا "الاختلاف" وتلك التعددية باعتبارها علة الخلق، فيقولون –ومنهم الإمام الحسن البصرى وعطاء– إن المعنى في قوله تعالى ﴿ولذلك خلقهم﴾[1] هو "وللاختلاف خلقهم".[2] هذا هو الأول، والثاني هو الآيات القرآنية الكريمة التي أخبر الله سبحانه وتعالى فيها أنه قد أرسل الأنبياء والرسل إلى الناس على مر الأزمان، بل وإلى القوم بعينه في بعض الحالات (بني إسرائيل) ، بالعقيدة الصحيحة والدين الحنيف، كما أوردناه فيما سبق.[3] فإذا لم يكن هناك اختلاف أو تغاير حقيقي بين الأديان، فإن هذا الإرسال لا جدوى فيه، وهذا ممتنع في حق الله عز وجل. والثالث هو الآيات الكريمة التي أمر الله تعالى فيها حبيبه ورسوله المصطفى صلى الله عليه وسلم أن يدعو أهل الكتاب من اليهود والنصارى وعبدة الأوثان جميعا إلى الإسلام، كما في قوله تعالى ﴿وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم. فإن أسلموا فقد اهتدوا، وإن تولوا فإنما عليك البلاغ. والله بصير بالعباد﴾،[4] وقوله تعالى ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم، أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله. فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾.[5] وكذلك فقد ثبت في السنة النبوية المطهرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أرسل الرسل والرسائل إلى الملوك والأمراء يدعوهم فيها إلى الإسلام.[6]

---

[1] سورة هود: ١١٩.

[2] انظر على سبيل المثال لا الحصر: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن** (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م)، ج ٩، ص ١١٤–١١٥؛ وأيضا ابن كثير، الإمام الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، **تفسير القرآن العظيم** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ج ٢، ص ٤٨١–٤٨٢؛ وأيضا رضا، السيد محمد رشيد، **تفسير القرآن الحكيم** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ط ٢، د.ت)، ج ١٢، ص ١٩٣–١٩٤

[3] انظر الآيات الكريمة التي أوردناها في المبحث 'التوحيد وحقيقة الوحي' سابقا في الصفحة ٢٠٢ إلى ٢٠٤.

[4] سورة آل عمران. ٢٠.

[5] سورة آل عمران: ٦٤.

[6] حديث إرسال الرسول صلى الله عليه وسلم كتابه إلى هرقل، قيصر الروم، قد أورده الإمام البخاري رحمه الله (ت ٢٥٦هـ) في صحيحه في كتاب بدء الوحي، باب ٦، انظر: البخاري، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن غبراهيم بن المغيرة بن بردزبه الجعفي، **صحيح البخاري** (إدارة الطباعة المنيرية بمصر، د.ت)، ج ١، ص ٧–١٢. وأما الرسل الذين أرسلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الملوك والأمراء وبعث معهم رسائله التي يدعوهم فيها إلى الإسلام، فقد

فكل ذلك إنما يدل على أن هناك اختلافا أو تمايزا حقيقيا بين الإسلام وغيره من الأديـــان. والرابع هو الآيات الكريمة في سورة الكافرون، حيث أمر الله سبحانه وتعالى نبيه محمـــدا أن يتبرأ من دين الكافرين والمشركين، فقال تعالى ﴿قل يا أيها الكافرون. لا أعبد ما تعبـــدون. ولا أنتم عابدون ما أعبد. ولا أنا عابد ما عبدتم. ولا أنتم عابدون ما أعبد. لكم دينكم ولي دين﴾.[1] فلو لم يكن هناك اختلاف أو تمايز حقيقي بين الإسلام ودين هؤلاء الكفار، لما أمـــر الله تعالى نبيـــه صلى الله عليه وسلم ببراءة ذلك. والخامس هو الآيات الكريمة التي حكـــى الله تبارك وتعالى فيها عن تبادل اليهود والنصارى في الادعاء بالأحقية المطلقة، مبينا فيهـــا بيانا حاسما بأن ذلك مجرد أمانيهم، وأن الحق هو الإسلام، كما في قوله تعالى ﴿وقـــالوا لـــن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى. تلك أمانيهم. قل هـــاتوا برهـــانكم إن كنتـــم صادقين. بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هـــم يحزنون. وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهـــود علـــى شيء، وهم يتلون الكتاب. كذلك قال الذين لا يعلمـــون مثل قولهم. فالله يحكـــم بينهـــم يـــوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون﴾.[2] إذن، فإن هناك اختلافا أو تمايزا أو تغايرا حقيقيـــا بين هذه الأديان الثلاثة. وإذا كان هذا هو حال الأديان التي ينتسب كل منهـــا إلى أســـرة واحدة، وهي الأسرة الإبراهيمية، فما بالك بالنسبة للأديان الأخرى؟

وأما العقل فإنه لا يتصور وجود التعددية والاختلاف بين أمرين إلا إذا كان لكـــل منهما ميزة تميزه عن الآخر. وإلا فلا تعددية ولا اختلاف ولا تغاير، وإنما بينهمـــا "تمـــاثل". وكذلك الأمر في الأديان، فلا يتصور وجود هذه الأديان المتعددة والمختلفـــة إلا إذا كـــان بينهـــا اختلاف حقا وتغاير حقا، يعني أن لكل منها ميزة يمتاز بها عن غيره.

ذكـــره ابن هشام في سيرته، القسم الثاني، ص ٦٠٦-٦٠٧؛ وانظر أيضا: ابن سعد، الإمام محمـــد (ت ٢٣٠هـــ)، كتاب الطبقات الكبرى (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م)، ج ١، ص ٢٥٨-٢٩١

[1] سورة الكافرون

[2] سورة البقرة: ١١١-١١٣؛ وانظر أيضا سورة المائدة: ١٨، حيث قال الله تعالى ﴿وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه. قل فلم يعذبكم بذنوبكم. بل أنتم بشر ممن خلق. يغفر لمن يشاء ويعذب من يشـــاء. ولله ملـــك الســـماوات والأرض وما بينهما، وإليه المصير﴾.

وأما الواقع فإننا نشاهد تاريخ المجتمعات البشرية -قديما وحديثا- مليئا بألوان من الصراع والقتال الذي يأخذ له طابعا دينيا بين الأقوام والأمم. وأكبر مثال لهذا الصراع الديني الحروب الصليبية التي أشعلتها الكنائس المسيحية في العصور الوسطى والتي دامت قرنين من الزمان تقريبا. ولم يزل هذا الصراع الديني يلون أكثر العلاقات الدولية والإقليمية والقومية في العصر الحديث، بل وفي أواخر القرن العشرين وفي أول القرن الحادي والعشرين الحالي -الفترة التي وصفها الغربيون بأن الحضارة الإنسانية قد وصلت فيها إلى قمة أوجها، حتى سماها بعض الكتاب الأمريكيين، فرانسيس فوكوياما (Francis Fukuyama)، بـ"نهاية التاريخ" (The End of History)-،[1] حيث نشاهد فيها الصراع الديني الدموي في فلسطين، ومنطقة البلقان، وأيرلنده الشمالية، وكشمير، والفلبين، وجنوب السودان، ومؤخرا في جزر الملوك الإندونيسية ونيجريا. هذا بالإضافة إلى الصراع الحضاري، الذي لا يقل حدةً من الصراع الديني، بين الأديان الكبيرة -وخاصة بين الإسلام في جهة والمسيحية والعلمانية في جهة أخرى. بل تنبأ الباحثون والمحللون في العلاقات الدولية، استنادا إلى ظاهرة الصراع الديني المنتشرة في كل أرجاء العالم في العقود المتأخرة، بأن حجم هذا الصراع الديني في القرن الحادي والعشرين سيكون أكثر وأوسع من ذي قبل، على الأقل في مجال السياسة الدولية.[2]

هذه الحقائق الواقعية المشاهدة إن دلت على شيء فإنما تدل على وجود التغاير والتمايز والاختلاف بين الأديان.

ولكن بعد كل هذا، لا بد من الإضافة هنا، بأن الاعتراف بالوجود الفعلي للأديان المختلفة والمتعارضة، من وجهة النظر الإسلامية، لا يعني بالضرورة اعترافا بشرعيتها وحقّيتها على النحو الذي تقرر عند التعدديين. وإنما هو، بالأحرى، التسليم بالإرادة

---

[1] Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man* (Harmondsworth, London, New York: Penguin Books, 1993)

[2] انظر مثلا: Dark, K. R., 'Large-Scale Religious Change and World Politisc,' in his (ed.), *Religion and International Relations* (Houndmills, Basingstoke, London: Macmillan Press, and New York: St. Martin Press, 2000), pp. 50-82

والمشيئة الإلهية "الكونية" في جعل هذه الأديان متغايرة متمايزة مختلفة. فقد شاءت إرادة الله تعالى الحكيم أن يخلق هذا الكون الهائل وكل ما فيه بهذه الصورة المنتظمة انتظامـــا دقيقـا والمتوازنة توازنا تاما؛ ففيه خير وشر، وحق وباطل، وملائكة وشـيطان وبينهمـا إنســان، وليــل ونهار، ونور وظلمة، ذكر وأنثى، وسعادة وشقاوة، وما إلى ذلك. ولكـــن الإرادة الإلهية نوعان: الإرادة الكونية والإرادة الشرعية؛[١] فالله سبحانه وتعالى قد يخلق شيئا وهـــو يريده كونا وشرعا، مثل الخير والحق والإيمان والإسلام وكل شيء يحبه ويرضاه؛ وقد يخلــق شيئا وهو يريده كونا لا شرعا، مثل الشر والباطل والشيطان والكفر وكل شيء يتعــارض مع أوامره، كما قال تعالى ﴿إن تكفروا فإن الله غني عنكم، ولا يرضى لعباده الكفـــر، وإن تشكروا يرضــه لكم...﴾.[٢]

فإذا قدرنا على وضع قضية التعددية أو التنوع الديني في سياق الخلق الإلهي هـــذا، وفي سياق الإرادة والمشيئة الإلهية هذه، لاستطعنا أن نخرج من هذه القضية بفهم سليم لهـــا وللأسرار والحِكَم البديعة العظيمة التي تكمن وراءها، وأن نخرج منها، في نفـــس الوقـــت، بحـــل مقنع حاسم لها وللمشاكل التي نشأت منها.

ومن هنا، فإن التعددية في المفهوم الإسلامي تتميز بالقدرة على التقيــــم الكـــامل للاختلافات المهمة بين الأديان والمميزات لكل منها، وعلى تشخيص السبل المختلفة المؤدية للتكامل الإنساني والسعادة المطلقة، وعلى تســـمية الأمـــور بمســـمياتها دون اخـــتزال أو تسطيــح أو تبسيط. ومن ثم، فإنها واقعية.

---

[١] وقد ذكّرني بذلك مسلم أمريكي، الأستاذ محمد ليغنهاوزن (Prof. Dr. Muhammad Legenhausen) –فسح الله عليه- في إحدى مقالاته التي عبر فيها عن ارتيابه وشكوكه من نظريات التعددية الدينية التي طرحها سيد حسين نصـــر وجون هيك. فجزاه الله خيرا. انظر:

Legenhausen, Muhammad, 'Misgivings about the Religious Pluralisms of Seyyed Hossein Nasr and John Hick,' in *Al-Tawhid*, Vol. 14, No. 4 (Winter 1997), p. 109.

[٢] سورة الزمر: ٧.

ثالثا: حرية التدين والاعتقاد

إن التدين، في المنظور الإسلامي، إنما هو مسألة الخيار والاختيار والاقتناع والإقناع والقناعة، فلا إكراه فيه ولا غصب ولا إجبار في أية صورة من صوره، يقول تبارك وتعالى في القرآن الكريم ﴿لا إكراه في الدين. قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها، والله سميع عليم﴾.[١] إذ ينبغي في الاعتقاد والتدين الإخلاص الذي سميت به سورة من القرآن تعرض عقيدة التوحيد ﴿قل هو الله أحد. الله الصمد. لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفوا أحد﴾.[٢] هذا هو أساس من أسس نظرية التعددية الدينية في الإسلام.

إن هذه الآية الكريمة تمثل أصرح وأبلغ تعبير للتصور الإسلامي لحرية التدين والاعتقاد التي تعتبر من أخص خصائص التحرر الإنساني، بل تعد أول حقوق الإنسان الذي بدونه زالت إنسانيته، على حد تعبير سيد قطب.[٣]

ولأول مرة في تاريخ البشر، أعلن الإسلام مبدأ أساسيا من مبادئ الحياة الاجتماعية المدنية أو التعايش الاجتماعي، لم يدرك قدره ولا قيمته ولا أهميته إلا بعد أكثر من ألف سنة، يعني في العصر الحديث عندما بدأ الناس يجدون أنفسهم أمام حقيقة انكماش العالم -بفضل الثورة العلمية والتكنولوجية والمعلوماتية الحديثة- إلى وحدة صغيرة قربت بين الأمم والثقافات والحضارات، فوجدوا أنفسهم -تبعا لذلك- أمام حقيقة انهيار الحدود الجغرافية والجدران الثقافية وصيرورة الكرة الأرضية ما يعرف بـ"القرية العولمية" (global village)، مضطرين إلى أن يعيشوا جنبا إلى جنب مع بني جنسهم المختلف خلفياتهم الدينية والعرقية والتقليدية والثقافية. ذلك هو المبدأ الذي يعرف في لغة العصر بمصطلح

---

[١] سورة البقرة: ٢٥٦.

[٢] سورة الإخلاص.

[٣] انظر: قطب، سيد، **في ظلال القرآن** (القاهرة، بيروت: دار الشروق، ط ١٠، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ج ١، ص ٢٨٩.

"التسامح" (tolerance). وهنا، في الحقيقة، يحتاج الأمر إلى وقفة وروية، من حيث إن هـــذا المصطلح هـــو مصطلح جديد ولا يتم الكلام إلا به، خاصة وأن هناك محاولة منظمة جـــادة ودائمة لحرمان الإسلام من هذه الفضيلة، أو -على الأقل- التقليل من دور هـــذا الديـــن الحنيف السمح في إرساء هذا المبدأ القيم.[١]

إن روح الإنصاف والموضوعية يلزمنا أن نعترف بأن "tolerance" هـــو مصطلـــح حديث سواء من حيث الاسم والمسمى، نشأ أول ما نشأ في الغرب تحت ظروفه السياســـية والاجتماعية والثقافية الخاصة. ومن هنا، من الصعب أن يوجد ما يرادفه تماما في العربيـــة ليدل ما دل عليه في الإنجليزيـــة، غير أن المسلمـــين بدأوا يتحدثـــون عن هذا الموضـــوع مستخدمين كلمة "التسامـــح"، الذي أصبح بذلك مصطلحا واردا وشـــائعا للموضـــوع حاليـــا. فما لبثنـــا أن وجدنا في القواميس الإنجليزية-العربية هذه الكلمـــة مدرجـــة بـــين المعانـــي الأخرى لـــ'tolerance'،[٢] مع أننـــا إذا رجعنا إلى معناهـــا الأصلـــي في المعـــاجم العربيـــة نجد أن التسامح مشتق من "سمح" بمعنى 'جود وكرم وتساهل'،[٣] وليس 'احتمال' (to endure without protest) الذي هو المعنى الأصلي لـــ'tolerance' في الإنجليزية.[٤] فهذا الفرق في المعنى يؤثر بطبيعة الحال في مفهوم استعمال الكلمة في اللغتـــين؛ ريثمـــا أنهـــا في

---

[١] والذي يقرأ، على سبيل المثال، ما كتبه برنارد لويس (Bernard Lewis) في كتاب له بعنـــوان *The Jews of Islam* (يهود الإسلام) -سبقت الإشارة إليه في أول كلامنا عن موضوع التسامح هذا-، خاصـــة الفصـــل الأول منـــه تحـــت العنـــوان 'Islam and Other Religions' (الإسلام والأديان الأخرى)، ليجد أن صورة الإسلام في مجال العلاقة الدينية كئيبة مشوهة إلى حد كبير. وليجد كيف أن هذا الكاتب حاول أن يحرم الإســـلام من الفضائل الإنسانية. انظر:
Lewis, Bernard, *op. cit.*, pp. 3-67.

[٢] انظر على سبيل المثال قاموس المورد حيث تجد معاني 'tolerance' كما يلي: (١) الاحتمال: القدرة على احتمـــال (أو مقاومـــة) عقار أو سم؛ (٢) تسامح؛ (٣) التفاوت المسموح (طب). البعلبكي، منير، المورد: **قاموس إنكليزي-عربي** ٩٨، مادة 'tolerance'. فقد لحظنا من هذه المعاني الثلاثة أن المعنى الأصلي للمصطلح هو المعنـــى الأول الـــذي هـــو المـــراد به في الإنجليزية: (to endure without protest)، انظر:
Hornby, A.S., *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (Oxford, New York, Singapore: Oxford University Press, [1948] 1985), art. 'tolerance'.

[٣] انظر مثلا: الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـــ)، **القاموس المحيط** (القاهرة: مؤسســـة الحلـــبي وشركاه للنشر والتوزيع، د.ت.)، ج١، ص ٢٢٩.

[٤] انظر الهامش رقم (٢) السابق.

الإنجليزية تتضمن معنى السلطة القوية لاحتمال المختلفين والصبر عليهم من جانب واحد،[1] فإنها في العربية تتضمن معنى الجود والكرم والتساهل من الجانبين على أساس المطاوعة والتبادل.[2]

غير أن قراءة التطور لمفهوم التسامح في الفكر السياسي والديني الغربي توضح بشكل بارز أن المصطلح لم يعُدْ يعني احتمال الاختلافات على أساس أنها اختلافات بذاتها، لكن أصبح المعنى الآن هو احتمال الاختلافات على أساس أنها هي ذاتها قيمة (value)، كما يفهم من عبارات الأستاذ دونداين (Albert Dondeyne) في كتابه *Faith and the World* (الإيمان والعالم) في معرض توضيحه للهدف الذي وراء تحليله لموضوع التسامح، حيث يقول: "الآن، إن هدفنا الحقيقي في هذا الفصل هو تأكيد المعنى الإيجابي والأخلاقي للتسامح، من أجل بيان بأنه هو القيمة في ذاتها وليس مجرد الشر الأخف شرا الذي يجب التسامح معه في بعض الأحيان."[3] فهذا الأمر، كما لاحظنا، يجعل التسامح مرادفا لمفهوم الأهيمسا (*ahimsa*) الهندوكي الذي اتخذه الماهاتما غاندهي أحد أساسي نظريته للتعددية الدينية،[4] ومرادفا لمعنى 'النسبية' و 'المساواة' سواء بسواء.[5] والحق، أن التسامح بهذا المفهوم هو الذي أراده التعدديون، ولكن الذي يطرح نفسه سؤالا في ضوء هذا التطور المفهومي هو: ما الذي يدعو للتسامح إذا ما تساوى كل شيء بعضه ببعض ولم يكن هناك

---

[1] انظر: Adeney, W F, 'Toleration,' in Hastings, James (ed), *Encyclopedia of Religion And Ethic* (Edinburgh T & T Clark, New York: Charles Scribner's Sons, [1921] 1958), Vol XII, p 360

[2] انظر: Abdel Haleem, Muhammad, *Understanding the Qur'an Theme and Style* (London, New York I B Tauris, 1999), p 72

[3] يقول: "Now our precise purpose in this chapter is to emphasize the positive and ethical significance of tolerance, to show that it is a value in itself and not merely a lesser evil to be tolerated in some circumstances" See Dondeyne, Albert, *Faith and the World* (Dublin Gill and Son, [1963] 1964), p 232

[4] كما عرفنا في الفصل الثاني الماضي أن غاندهي يفضل تأسيس نظرية التعددية الدينية على مبدأ الأهيمسا (*ahimsa*) الهندوكي، على مبدأ التسامح. انظر صفحه ١٠١ إلى ١٠٣ من هذه الرسالة.

[5] وبمقتضى هذا التطور المفهومي، أصبح من الممكن تصنيف التسامح إلى إيجابي وسلبي، كما صار ما كان يعده الإنسان تسامحا في السابق هو على عكسه الآن، يعني عدم التسامح أو التعصب المعتدل على نحو ما تعرضنا له في الفصل الثاني الماضي. انظر الصفحة ٥٠ من هذه الرسالة.

اختلاف حقيقي على الإطلاق؟ إذن، فعلى أي أساس منطقي أو أخلاقي بُني هـذا النـوع مـن التسامح؟ فهل 'يتسامح' الإسلام مع مثل هـذا التسامح؟

يقول الأستاذ محمد ليغنهاوزن في هذا الصدد بـأن "التسـامح الديـني الحقيقـي سيتحقـق فقط حينما يتعلم الناس احترام المعتقدات الدينيـة لهـؤلاء الذيـن يعتـبرونهم مخطئـين. فالمفتاح للتسامح ليس بإزالة الاختلاف أو جعله نسبيا، وإنما هو الإرادة لقبول الاختلاف الأصيل الحقيقي."[١] فهذا التصور هو الذي يتناسب مع العقل والمنطق، والـذي، فوق ذلك، يقرره الإسلام.[٢] فهناك، إذن، اختلاف بين الرشد والغي، والحـق والضـلال، والإسلام والكفر، يقـول الله تعالى عقب إرساء مبدأ الحرية الدينية مباشرة في الآية المذكورة ﴿قد تبين الرشد من الغي، فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بـالله فقـد استمسـك بـالعروة الوثقى﴾.[٣] وهذه هي الحقائق التي لا يجهلها إلا جاهل أو متجاهل أو مكابر.

وفي الحقيقة، إن التسامح بهذا المفهوم قد كان مفطورا في طبيعة الإسـلام ذاتهـا منـذ ولادته، من حيث إنه الدين الوحيد الذي لم تكن تسميته على حسب شعب معـين، مثل اليهودية أو الهندوكية؛ ولا على حسب شخصية معينة، مثـل البوذيـة والمسـيحية.[٤] وبالإضافة إلى ذلك، إنه ليس بمحض الصدفة أن يكون التسامح هو صفة لهذا الدين الحنيف، كما في الحديث الذي أورده البخاري في كتاب الإيمان، والذي قد مر بنا سابقا، حيث قال الرسول صلى الله عليه وسلم «أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة»،[٥] الأمر الذي يـدل

---

[١] يقول: "[T]rue religious tolerance will only be achieved when men learn to respect the religious beliefs of those they consider to be mistaken. *The key to tolerance is not the removal or relativisation of disagreement, but the willingness to accept genuine disagreement*." See Legenhausen, Muhammad, 'Misgivings about the Religious Pluralisms of Seyyed Hossein Nasr And John Hick,' p. 120

[٢] بل يقول الأستاذ مارسيل بوزارد في دراسته القيمة عن فكرة الإنسانية في الإسلام، بأن التسامح الديـني الـذي قدمـه الإسلام لغير المسلمين نظريا وتطبيقيا أكثر بكثير مما يفهم من مصطلح التسامح نفسه. انظر:
Boisard, Marcel A., *Humanism in Islam* (Indianapolis: The American Trust Publications, [1979] 1988), pp. 130, 144-5

[٣] سورة البقرة: ٢٥٦.

[٤] Abdel Haleem, Muhammad, *op. cit.*, p. 72.

[٥] سبق تخريج هذا الحديث في الهامش رقم ٣ الصفحة ٢٠٩.

بمنتهى الوضوح والصراحة على أن التسامح هو من صميم تكوين هذا الدين، علم من علم وجهل من جهل. وإلى جانب ذلك، ذكر الأستاذ يوسف القرضاوي في كتاب له بعنوان **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي** أن التسامح الفريد الذي يسود معاملة المسلمين مع مخالفيهم في الدين، يرجع أساسا إلى الأمور الأربعة التالية:[١]

١. الاعتقاد بكرامة الإنسان، أيا كان دينه أو جنسه أو لونه. قال تعالى ﴿ولقد كرمنا بني آدم...﴾،[٢] وهذه الكرامة المقررة توجب لكل إنسان حق الاحترام والرعاية. وقد ثبت فيما رواه البخاري عن جابر بن عبد الله، أن جنازة مرت على النبي صلى الله عليه وسلم، فقام لها واقفا. فقيل له: يا رسول الله، إنها جنازة يهودي. فقال: «أليست نفسا؟».

٢. الاعتقاد بأن اختلاف الناس في الدين واقع بمشيئة الله تعالى، الذي منح هذا النوع من خلقه الحرية والاختيار فيما يفعل ويدع، قال تعالى ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾،[٣] وقال ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين﴾.[٤] ومشيئة الله لا راد لها ولا معقب. وهو تعالى لا يشاء إلا ما فيه الخير والحكمة، علم الناس ذلك أو جهلوا. ولهذا لا يجوز إجبار الناس ليصيروا كلهم مسلمين، كيف وقد قال الله تعالى لرسوله الكريم: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾.[٥]

٣. إن المسلم ليس مكلفا أن يحاسب الكافرين على كفرهم، أو يعاقب الضالين على ضلالتهم، فهذا ليس إليه، وليس موعده هذه الدنيا. إنما حسابهم إلى الله في يوم الحساب، قال تعالى ﴿وإن جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون. الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه

---

[١] انظر: القرضاوي، د. يوسف، الكتاب السابق، ص ٥٣-٥٥.

[٢] سورة الإسراء: ٧٠.

[٣] سورة الكهف. ٢٩.

[٤] سورة هود: ١١٨.

[٥] سورة يونس: ٩٩.

تختلفون﴾،[1] وقال تعالى ﴿فلذلك فادع، واستقم كما أمرت، ولا تتبع أهواءهم، وقل آمنت بما أنزل الله من كتاب، وأمرت لأعدل بينكم، الله ربنا وربكم، لنا أعمالنا ولكم أعمالكم، لا حجة بيننا وبينكم، الله يجمع بيننا، وإليه المصير﴾.[2] وبهذا يستريح ضمير المسلم، ولا يجد في نفسه أي أثر للصراع بين اعتقاده بكفر الكافر، وبين مطالبته ببره والإقساط إليه، وإقراره على ما يراه من دين واعتقاد.

٤. الإيمان بأن الله يأمر العدل ويحب القسط ويدعو إلى مكارم الأخلاق ولو مع المشركين، ويكره الظلم ولو كان من مسلم لكافر. قال تعالى ﴿ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾.[3] وقال صلى الله عليه وسلم «دعوة المظلوم –وإن كان كافرا– ليس دونها حجاب».[4]

غير أن الاعتراف بواقع الاختلاف وبحق الاختلاف، بعد كل هذا، لا يعني البتة سقوط مشروعية الدعوة الإسلامية. بل على العكس، إنه يقررها ويرفدها بعوامل الديمومة وعناصر القوة والخصب والنماء. ذلك، من ناحية، أن طبيعة الاختلاف ذاتها تسمح للفرقاء المختلفين أن ينظر كلٌ منهم إلى نفسه صاحبَ فضل وقيمة وحق، وأن يمارس حقوقه –بما فيها حق الإقناع والاقتناع– ويعبر عن هويته الذاتية بحرية من أجل تحقيق ما عنده من ذلك الفضل والقيمة والحق. ومن ناحية أخرى، إذا كان من البديهيات أو الحقائق المقر بها لنظرية القيمة "أن تحقيق القيمة يعد قيمة في ذاته،" كما قال العلماء،[5] فإن من المناقض لذاته أن نفترض أن هناك شيئا فاضلا وحقا وذا قيمة وأنه لا يجب تحقيقه.

بيد أن ما ذكر من ممارسة حق الإقناع وتحقيق القيمة، لا بد أن يتم في إطار الحرية العامة وحق الآخرين للاقتناع بعيدا عن استخدام أية وسيلة من وسائل الضغط والتهديد

---

[1] سورة الحج: ٦٨-٦٩.

[2] سورة الشورى. ١٥.

[3] سورة المائدة: ٨.

[4] حديث متفق عليه.

[5] انظر. الفاروقي، د. إسماعيل، "حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية،" ص ٢٥.

والقوة والقهر والإجبار. والمبدأ الوحيد الذي لا بد من مراعاته واحترامه في مجال الدعوة هذا هو كما قيل "دع أحسن الحجة فائزا" (let the best argument win).[1] ومن هنا بين القرآن الكريم أساليب أو وسائل الإقناع التي يجب على المسلم اتخاذها في الدعوة إلى الإسلام، قال الله سبحانه وتعالى ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن. إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾.[2] وقال تعالى ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن، إلا الذين ظلموا منهم...﴾.[3] فإن لم يكن المدعورن يقتنعون بهذه الأساليب والوسائل، فإن الله تعالى لا يكلف المسلم أكثر من ذلك، وإنما أمره أن يترك أمرهم عليه تعالى، وأن يستقيم على الإسلام صامدا في سبيل الدعوة إليه معلنا ذاتيته الإسلامية، قال تعالى ﴿فإن حآجّوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن. وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أأسلمتم. فإن أسلموا فقد اهتدوا، وإن تولوا فإنما عليك البلاغ. والله بصير بالعباد﴾،[4] وقال تعالى ﴿فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون﴾.[5]

ومن أجل مكانة هذه الحرية الدينية -بما فيها حرية الدعوة- التي يدعو إليها الإسلام، وضمان تَحقُّقها في الواقع الاجتماعي، فقد شرع الإسلام استعمال القوة والعنف لإماطة الأذى والعقبات التي وقفت سادّة أمام طريق الدعوة، ولقطع كل أنواع المحاولات القواتية الحائلة دون الحرية الدينية.[6] بل لقد جعل القرآن الكريم من أسباب الإذن في القتال حماية حرية العبادة، كما قال به علماؤنا القدامى والمعاصرون مستدلين لذلك بقوله تعالى ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض

---

[1] Cf. Al Faruqi, Isma'il R., 'Islam and Other Faiths,' p. 100.

[2] سورة النحل: ١٢٥.

[3] سورة العنكبوت: ٤٦.

[4] سورة آل عمران: ٢٠.

[5] سورة آل عمران: ٦٤.

[6] راجع: Al Faruqi, Isma'il R., 'Islam and Other Faiths,' p. 100.

لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا...﴾.[١] ومن هنا فإن القتال في الإسلام إنما شرع فقط للدفاع عن النفس أو لحماية الدعوة الإسلامية، وهي الحرية الدينية ذاتها.

رابعا: لا تعددية بدون المرجعية

ومن واقعية التصور الإسلامي في قضية التعددية أو التنوع الديني، أن التعددية لا تسمى تعددية إلا إذا كانت هناك مرجعية يرجع إليها كل وحداتها. وهذا الأساس، في الحقيقة، يعد كنتيجة منطقية لنظرة الإسلام إلى ظاهرة التعدد الديني. كما يعد في الوقت ذاته الحل الإداري لمشكلات هذه الظاهرة. فكما تقرر عندنا آنفا، إن التعددية الدينية في المنظور الإسلامي إنما هي الاعتراف بالوجود الفعلي للأديان المختلفة، أو التسليم بواقع الاختلاف بين الأديان وبحق الاختلاف في التدين. فهذا الاعتراف وهذا التسليم يترتب عليه منطقيا وجود نظام يكون بمثابة المرجع لإدارة هذه الاختلافات وتسويتها. وذلك أن طبيعة الاختلاف تقود في أغلب الأحوال -إن لم تكن دائما، إلى نزاع وتنازع أو شجار وتشاجر، يقود بدوره المجتمع إلى فوضى وضياع.

يقول الله تبارك وتعالى في تقرير هذه القاعدة وأهمية هذا المرجع ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر. ذلك خير وأحسن تأويلا﴾.[٢] والرسول صلى الله عليه وسلم الذي يعتبر أول من أسس "المجتمع المدني التعددي" -بمعناه الحديث- على أساس ما يعرف اليوم بـ"الحكومة الدستورية"، لم يألُ جهدا ولم يتوان ثانية في تجسيد هذا الأمر الإلهي في أرض الواقع الاجتماعي فور وصوله إلى

---

[١] سورة الحج: ٣٩-٤٠. انظر: عثمان، د. محمد فتحي، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي (بيروت والقاهرة: دار الشروق، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م)، ص ٩٠-٩١؛ وانظر أيضا: القرضاوي، د. يوسف، الكتاب السابق، ص ١٩-٢٠.

[٢] سورة النساء: ٥٩.

يثرب. فقد أكد النبي صلى الله عليه وسلم هذه القاعدة نصا لا يحتمل التأويل في صحيفة المدينة، حيث جاء فيها: «وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث، أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله».[1] فالمرجع، أو ما يمكن أن نسميه "السلطة العليا"، كما نلحظ من هذين النصين القرآني والحديثي، أمر ضروري أساسي بالنسبة للتعددية. ومن هنا، لا يترك الإسلام هذا المرجع عرضة لكل من هب ودب، وإنما جعله قاصرا على الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم فحسب.

وموقف الإسلام هذا يعتبر طبيعيا وواقعيا للغاية، إذ إننا إذا نظرنا إلى التجربة البشرية في تاريخ العمران البشري منذ لحظات تشكله الأولى حتى اليوم، بل حتى يقوم الحساب، إنما هي تجربة لا تخلو يوما ما من تصارع القوى المتنافسة في احتلال هذا المرجع أو السلطة. وقد يبدو لأول وهلة أن نظريات التعددية الدينية الحديثة، بناء على ما تقرر عنده من عقيدة المساواة أو تساوي الأديان، غير منحازة في قضية المرجع هذه، من حيث إنها لا تفضل دينا على دين، بل لا تسمح لأي دين أن يسود دينا آخر. ولكنها بهذا الموقف "المحايد" -أو بتعبير أصح: العلماني- تجاه الدين، في حقيقة أمرها، كما أثبتنا بحجج وبراهين عقلية فيما مضى، قد استغلت الأديان كلها أسوأ استغلال لخدمة السيادة والهيمنة العلمانية، عن طريق سلبها من مميزاتها وخصوصياتها وحريتها وصلاحيتها للمرجعية لتكون النظام العلماني وحده سائدا ومرجعا. وهذا، كما رأينا وكما سنرى، على عكس ما يراه الإسلام في أنه حينما أخذ بيده السلطة والمرجعية العليا، ترك الأديان على حريتها لأن تعبر عن ذاتيتها وأن تقول كل ما تريد أن تقوله وأن تمتلك مقومات الديمومة والبقاء والامتداد، دون أن يحاول القضاء على تمايزها عن الإسلام. إذ إن مثل هذه المحاولة مناف ومناقض للإرادة الإلهية الكونية ذاتها في خلق الكون عامة، وفي خلق الإنسان إلى أمم وشعوب خاصة، كما قال تعالى ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك، ولذلك خلقهم...﴾،[2] وقال تعالى ﴿...لكلٍّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا،

---

[1] انظر ابن هشام، الكتاب السابق، القسم الأول، ص ٥٠٣.

[2] سورة هود: ١١٨-١١٩.

ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم، فاستبقوا الخيرات﴾،[١] حيث كانت هناك حكم بالغة وأهداف سامية وراء هذا الاختلاف والتعدد والتمايز. فهو الحافز للتنافس في الخيرات، والاستباق في الطيبات، والتدافع الذي يقوّم ويرشّد مسارات أمم الحضارات على دروب التقدم والارتقاء. وهو المصدر والباعث على حيوية الإبداع الذي لا سبيل إليه إذا غاب التمايز وطمست الخصوصية بين الحضارات.[٢]

فما أكثر ما يتساءل الناس عن الحكمة من وراء التقاتل وسفك الدماء، وما أكثر ما تخيل المفكرون والفلاسفة عالما هادئا لا يشهد قتالا ولا تسفك في ساحاته الدماء، ولكن، كما يقول بعض المفكرين،[٣] هيهات ما دامت المسألة مرتبطة في جذورها بالوجود البشري المتغاير المتنوع. وما يزال الصراع أمرا لا مفر منه إذا ما أريد للحياة الإنسانية أن تتحرك وتتقدم وتتجاوز مواقع السكون والركود والفساد،[٤] لكي تصل إلى الموقف الأكثر إيجابية الذي يجعل هذا التغاير والاختلاف سببا لعلاقات إنسانية متبادلة بين الأمم والأقوام والشعوب تسعى للتقارب والتعاون والتعارف، مع بقاء كل منها على مذهبه أو جنسه أو لونه أو لغته أو بيئته الجغرافية.[٥]

وإذا كان ذلك هو الهدف الذي يحققه الاختلاف والتنوع والتعدد، فإن الذي يحتاج إليه في هذا المضمار ليس النظام الذي يلغي الاختلاف، وإنما ذلك الذي له القدرة والإرادة الإيجابية لتقييم الاختلاف وإدارته في حدوده المعقولة، حتى تتحقق التعددية بمعناها الحقيقي.

---

[١] سورة المائدة: ٤٨.

[٢] عمارة، د. محمد، "التعددية.. الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية،" ص ٧٠-٧١، وانظر أيضا. خليل، عماد الدين، "الوحدة والتنوع في تاريخ المسلمين،" في إسلامية المعرفة. السنة الثانية، العدد الخامس (صفر ١٤١٧هـ/يوليه ١٩٩٦م)، ص ٦٠-٦٢.

[٣] انظر على سبيل المثال: خليل، عماد الدين، المقالة السابقة، ص ٦٢.

[٤] قال تعالى ﴿كتب عليكم القتال وهو كره لكم، وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾، سورة البقرة: ٢١٦.

[٥] قال تعالى ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، إن الله عليم خبير﴾، سورة الحجرات: ١٣.

ب. شهادة التاريخ على مر العصور

إن ما سبق بيانه من الأسس النظرية للموقف الإسلامي من ظاهرة التعددية أو التنوع الديني ليس مجرد كلام في الهواء أو تصور خيالي لحالم في النهار. فكثيرا ما توضع شرائع حسنة وأحكام عادلة ومبادئ قيمة، ولكنها تظل حبرا على ورق، فلا توضع موضع التنفيذ، ولا يبالي بها الذين في أيديهم سلطة الأمر والنهي والإبرام والنقض.

إنه ليس كذلك. وإنما هو الأسس والمبادئ والقيم الأخلاقية التي تمت ترجمتها وتنزيلها في أرض الواقع والتاريخ لحياة المسلمين العملية في علاقاتهم مع مخالفيهم في الدين والعقيدة عبر أكثر من أربعة عشر قرنا، بدْءًا من عصر الرسالة إلى يومنا هذا وإلى ما شاء الله أن يكون. فقد قدم عصر الرسالة إزاء أهل الذمة -يهودا ونصارى ومجوسا- موقفا عقديا وتاريخيا عمليا أسست فيه ومن خلاله تقاليد العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، ووضعت أصولها ونظمت صيغها. وعندما تحركت مياه التاريخ صوب العصور التالية جرت وانساقت معها هذه التقاليد والأصول والصيغ تعمل عملها في مجرى العلاقات الاجتماعية، وما حدث بين الحين والحين من خروج عليها لم يعْدُ أكثر من أن يكون حالات شاذة عن قاعدة ازدادت تأكيدا بمرور الأيام.

غير أنه ليس بوسعنا هنا أن نأتي بتاريخ هذه العلاقات بكل جزئياته وتفاصيله،[١] وإنما سنكتفي في حدود ما يسمح به المقام بإيراد بعض الشواهد من كل عصر من عصور التاريخ الإسلامي محاولين قدر المستطاع الإتيان بشهادات غير المسلمين المنصفين على حقيقة سماحة الإسلام وتسامح المسلمين في تعاملهم مع مخالفيهم في الدين والعقيدة. وأول ما نود أن نبدأ به في هذا الصدد هو بطبيعة الحال العصر الذي ابتدأ به تاريخ الإسلام، أي العصر النبوي الذي يمثل أول تجسيد لتلك الأسس والمبادئ والقيم الأخلاقية في

---

[١] بمقدور القارئ أن يرجع إلى مصادر السيرة وكتب التاريخ الإسلامي للوقوف على تفاصيل وجزئيات تاريخ العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين.

الواقع التاريخي، والذي يتم فيه ومن خلاله، في الوقت نفسه، تأسيس تلك التقاليد والأصول والصيغ العمليــة النموذجية.

عندما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم يثرب، التي أسس فيها أول دولة إسلامية وأول "حكومة مدنية دستورية" على الإطلاق، كتب لأهلها جميعا كتابا يعرف فيمـــا بعـــد بـــ"صحيفة المدينة" أو "دستور المدينة"، ذلك الكتاب الذي يقدم نموذجـــا رائعـــا للعـــدل والسماحة والحرية الدينية والاجتماعية في إدارة وتنظيم المجتمع المتعدد خلفيـــات أعضائـــه وانتماءاتهم الدينية والقبلية والتقليدية والعرقية والطائفية، حيـــث أقـــر لليهـــود –أهـــل الصحيفـــة غير المسلمين– دينهم معترفا بهم كأمة مستقلة بالحكم الذاتي داخـــل الدولـــة الإسلامية، وقد جاء فيه «وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمســـلمين دينهم.... وأن يهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وأن على يهود نفقتهـــم وعلـــى المسلمين نفقتهم. وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وأن بينهم النصـــح والنصيحة والبر دون الإثم».[1]

وإذا كانت صحيفة المدينة لم تشمل غير المسلمين سوى اليهود فقط (إذ كان مجتمع يثرب يتكون من الأنصار والمهاجرين واليهود فقط)، فإن الدولة الإسلامية الوليـــدة الـــتي أخذت تتوسع دائرتها وولاياتها بعد ذلك، صارت أكثر تعددية لتشـــمل تحـــت حكمهـــا النصارى العرب من نجران. فكان الرسول صلى الله عليه وسلم، بعد ما حاول أن يقنعهـــم بالإسلام ولكنهم اختاروا البقاء على دينهم المسيحي،[2] قد عاملهم بمثل ما عامل به اليهود،

---

[1] ابن هشام، الكتاب السابق، القسم الأول، ص ٥٠١–٥٠٤؛ و حميد الله، د. محمد، الكتاب السابق، ص ٤١–٤٧.

[2] وذلك في قصة قدوم وفد نصارى نجران إلى المدينة المنورة. وقد أنزل الله سبحانه وتعالى الآيات الكريمة حسما للمحاجـــة التي دارت بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم في قضية عيسى المسيح عليه السلام، فقال تعالى ﴿إن مثل عيســـى عند الله كمثل آدم، خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون. الحق من ربك فلا تكن من الممترين. فمن حآجك فيـــه مـــن بعـــد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنـــة الله على الكاذبين﴾، سورة آل عمران: ٥٩–٦١. والقصة بالتفصيل، انظر: ابن هشام، الكتاب السابق، القسم الأول، ص ٥٧٣–٥٨٤؛ وابن سعد، الإمام محمد (ت ٢٣٠هـــ)، **كتاب الطبقات الكبرى** (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٨٠هـــ/١٩٦٠م)، ج ١، ص ٣٥٧–٣٥٨؛ والبلاذري، الإمام أبو العباس أحمد بن يحي بن جابر، **فتوح البلدان**، تحقيق م. ج. دي غوجي (M J De Goeje)، (ليدن. أ. ج. بريل، [١٨٦٦] الطبعة الثانيـــة ١٩٦٨)، ص ٦٣–٦٨.

من العدل والتسامح وإعطائهم الاستقلال الذاتي لتنظيم أمورهم الخاصة، كما نص على ذلك الكتاب الذي كتبه صلى الله عليه وسلم لهم «...ولنجران وحاشيتهم جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله، على أنفسهم وملتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم وبيعهم وصلواتهم، لا يغيروا أسقفا عن أسقفيته ولا واقفا عن وقفانيته وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير... ومن سأل منهم حقا فبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين... ولا يؤاخذ أحد منهم بظلم الآخر. وعلى ما في هذه الصحيفة جوار الله وذمة النبي أبدا حتى يأتي الله بأمره إن نصحوا وأصلحوا فيما عليهم».[1]

وكذلك العهود التي كتبها لعدد من التجمعات اليهودية في شمال الجزيرة، بعد غزوة خيبر (عام ٧ للهجرة) والسنين التي تلتها، إذ بعث إلى بني جنبة بمقنا القريبة من إيلة على خليج العقبة «...فإذا جاءكم كتابي هذا فإنكم آمنون، لكم ذمة الله وذمة رسوله، وإن رسول الله غافر لكم سيئاتكم وكل ذنوبكم، لا ظلم عليكم ولا عدى، وإن رسول الله جاركم مما منع منه نفسه... وإن عليكم بعد ذلك ربع ما أخرجت نخلكم وربع ما صادت عروككم وربع ما اغتزل نساؤكم، وإنكم برئتم بعد من كل جزية أو سخرة، فإن سمعتم وأطعتم فإن على رسول الله أن يكرم كريمكم ويعفو عن مسيئكم، وأن ليس عليكم أمير إلا من أنفسكم أو من أهل رسول الله....».[2] وكتب لجماعة أخرى من اليهود تدعى بني غاديا «إن لهم الذمة وعليهم الجزية»،[3] كما كتب لبني عريض كتابا آخر يحدد فيه ما عليهم أن يدفعوه للمسلمين لقاء حمايتهم لهم وعدم ظلمهم إياهم.[4] وكتب لأهل جرباء وأذرح من

وقد ذكر الإمام ابن كثير رحمه الله قصة قدوم وفد نصارى نجران إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بالمدينة المنورة في ذكر سبب نزول الآيات الكريمة المذكورة. انظر: ابن كثير، الكتاب السابق، ج١، ص ٣٧٦-٣٧٩.

[1] أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت ١٨٢هـ)، **كتاب الخراج** (القاهرة: المطبعة السلفية، الطبعة الخامسة، ١٣٩٦هـ)، ص ٧٨؛ وابن سعد، الكتاب السابق، ج ١، ص ٢٦٦، ٢٨٨؛ والبلاذري، الإمام أبو العباس أحمد بن يحي بن جابر، الكتاب السابق، ص ٦٥.

[2] ابن سعد، الكتاب السابق، ج ١، ص ٢٧٦-٢٧٧، ٢٩٠؛ وانظر: البلاذري، الكتاب السابق، ص ٦٠.

[3] ابن سعد، الكتاب السابق، ج ١، ص ٢٧٩.

[4] المصدر السابق، ج ١، ص ٢٧٩.

اليهود «...إنهم آمنون بأمان الله وأمان محمد، وأن عليهم مائة دينار في كل رجب وافية طيبة، والله كفيل بالنصح والإحسان ومن لجأ إليهم من المسلمين».[1]

وكما قد ثبت في كتب السنة والسيرة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك بعث بعض أصحابه إلى التجمعات المجوسية في شرق الجزيرة واليا لأمورها ومنظما لأمنها الاجتماعي مع بقائها متمسكة بمجوسيتها. فكان يعاملها بمثل ما عومل به أهل الكتاب من اليهود والنصارى وفقا لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»[2] ولم يفرض عليها سوى الجزية. ويدل ذلك ما جاء في الصحيحين من حديث عمرو بن عوف الأنصاري «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث أبا عبيدة بن الجراح إلى البحرين، وأمّر عليهم العلاء بن الحضرمي». وذكر أبو عبيد في **كتاب الأموال** عن الزهري قال «قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم الجزية من أهل البحرين، وكانوا مجوسا».[3] وذكر ابن سعد في **الطبقات**: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم منصرفه من الجعرانة العلاء بن الحضرمي إلى المنذر بن ساوي العبدي وهو بالبحرين يدعوه إلى الإسلام، وكتب إليه كتابا. فكتب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بإسلامه وتصديقه، وإني قد قرأت كتابك على

---

[1] المصدر السابق، ج ١، ص ٢٩٠-٢٩١؛ وانظر: ابن عساكر، الإمام الحافظ لأبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي (ت ٥٧١هـ)، **تاريخ دمشق الكبير**، تهذيب وترتيب الشيخ عبد القادر بدران (بيروت: دار المسيرة، طبعة ثانية منقحة، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ج ١، ص ١١٦.

[2] عن عبد الرحمن بن عوف، قال أشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» رواه الإمام مالك في **الموطأ**، ٢٧٨، والبيهقي في **السنن الكبرى**، ٩: ١٨٩؛ وأبو يوسف في **كتاب الخراج**، ص ١٤٠.

[3] انظر. أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ)، **كتاب الأموال**، تحقيق وتعليق محمد خليل هراس (القاهرة: دار الفكر، ط ٢، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ٣٥-٣٩؛ وانظر أيضا: ابن زنجويه، محمد (ت ٢٥١هـ)، **كتاب الأموال**، تحقيق الدكتور شاكر ذيب فياض (الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ج ١، ص ١٣٦-١٥٠؛ وانظر أيضا: البلاذري، الكتاب السابق، ص ٧٩. وأيضا ابن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، ج ١، ص ١٨-٢٠. في الحقيقة إن الروايات في ذلك كثيرة. ففي **كتاب الخراج**، ذكر الإمام أبو يوسف الحديث عن قيس بن الربيع الأسدي عن قيس بن مسلم الجدلي عن الحسن بن محمد قال: «صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم مجوس أهل هجر على أن يأخذ منهم الجزية غير مستحل مناكحة نسائهم ولا آكل ذبائحهم»، وذكر عن محمد بن السائب الكلبي عن أبي صالح عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ الجزية من مجوس أهل هجر». انظر التفاصيل في: أبو يوسف، الكتاب السابق، ص ١٣٩.

أهل هجر فمنهم من أحب الإسلام وأعجبه ودخل فيه، ومنهم من كرهه، وبأرضي مجـوس ويهود، فأحدث إلي في ذلك أمرك. فكتب إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم «إنـك مهما تصلح فلن نعزلك عن عملك، ومن أقام على يهودية أو مجوسية فعليه الجزية».[١]

وبذلك تمكن الرسول صلى الله عليه وسلم من تحويل هذه التجمعات اليهودية والنصرانية والمجوسية إلى جماعات من المواطنين في الدولة الإسلامية يدفعون لها ماتفرضه عليهم من ضرائب نقدية أو عينية، ويحتمون بقوتها وسلطانها، ويتمتعون باستقلال حكمهم الذاتي تحت العدل الإسلامي والسماحة الإسلامية.[٢]

ثم جاء العصر الراشدي وكانت الفتوحات الإسلامية أخذت تتوسع يوما بعد يوم بسرعة بارقة شرقا وغربا وشمالا، وكذلك العصور التي تلتها، مما يؤدي بدوره إلى ازدياد المجتمع الإسلامي أكثر عددا وتعقيدا وتعددا، حيث يضم حشودا كبيرة من اليهود والنصارى والمجوس والصابئين والهندوكيين والبوذيين، أتباع الأديان التي تعرف اليوم بـ"الأديان العالمية الحية". فأصبح المجتمع الإسلامي بحركة الفتح هذه مجتمعا عالميا ضم جناحيه على أعداد كبيرة من الأديان والجماعات والمذاهب والفرق والاتجاهات والثقافات والحضارات، فهل تمكن المسلمون من الاستجابة لتحديات التنوع الديني والمذهبي والثقافي والحضاري في مجتمعهم العالمي الجديد؟ وكيف؟

لقد جرت معاملة الخلفاء الراشدين وأمراء المؤمنين من بعدهم مع أهل الأديان غير الإسلامية على التقاليد والأصول والصيغ التي تلقوها من صاحب السنة المطهرة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فساروا في ذلك على سنته ومنهجه صلى الله عليه وسلم. فكانت لا تقل عدالة وسماحة وانفتاحا عما شهده عصر الرسالة، حيث كانوا يعاملونهم بمثل ما عاملهم به الرسول صلى الله عليه وسلم، كما أبانت لنا الوثائق السياسية الموثوق بها في التاريخ الإسلامي. ومن أبرزها وأشهرها ما كتبه الخلفاء الراشدون، أبو بكر وعمر وعثمان وعلي

---

[١] ابن سعد، الكتاب السابق، ج ١، ص ٢٦٣؛ وانظر: البلاذري، الكتاب السابق، ص ٨٠-٨١.

[٢] راجع: خليل، د. عماد الدين، المقالة السابقة، ص ٧٢-٧٣.

رضي الله عنهم أجمعين لأهل نجران إقرارا لما قد كتبه رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم.[١] ومنه ما كتبه الخليفة الثاني أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأهل إيلياء (القدس) إثر فتحها على أيدي المسلمين، فقالت المعاهدة:

«بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيلياء من الأمان: أعطاهم أمانا لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم وسقيمها وبريئها وسائر ملتها، إنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها، ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم، ولا يكرهون على دينهم. ولا يضار أحد منهم، ولا يسكن بإيلياء معهم أحد من اليهود. وعلى أهل إيلياء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن. وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوص. فمن خرج منهم فإنه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم، ومن أقام منهم فهو آمن وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية. ومن أحب من أهل إيلياء أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلي بيعهم وصلبهم فإنهم على نفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم. ومن كان بها من أهل الأرض فمن شاء منهم قعد وعليه مثل ما على أهل إيلياء من الجزية، ومن شاء منهم سار مع الروم، ومن شاء رجع إلى أهله. وإنه لا يؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم. وعلى ما في عهد هذا الكتاب عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذي عليهم من الجزية». وختم عمر رضي الله عنه الكتاب بتوقيعه، ثم شهد عليه خالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، وعبد الرحمن بن عوف، ومعاوية بن أبي سفيان الذي كتبه بيده عام ١٥هـ.[٢]

---

[١] انظر بتوسع في: أبي يوسف، الكتاب السابق، ص ٧٧-٨٢.

[٢] ابن جرير الطبري، أبو جعفر محمد (ت ٣١٠هـ)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، د. ت) ج ٣، ص ٦٠٩. لقد حاول العلماء الغربيون التشكيك في صحة نسبة هذه الوثيقة إلى ما يسمى "معاهدة عمر". فقال برنارد لويس "the document can hardly be authentic" (لا يمكن أن تكون الوثيقة موثوقا بها أو صحيحة). وقد بنى رأيه هذا على دراسة أ. س. ترتون (A S Tritton) النقدية لنص الوثيقة، قائلا:

"it is not normal for the vanquished to propose the terms of surrender to the victors, nor is it likely that Syrian Christians in the seventh century, who knew no Arabic and undertook not to study the Qur'an, would echo its language and provisions so faithfully Some of the clauses clearly reflect developments of a somewhat later period...."

(إنه مما يخالف العادة أن يقترح المغلوب شروط الاستسلام للغالب، كما أنه من المستحيل بالنسبة للمسيحيين الشاميين في القرن السابع، الذين لم يعرفوا العربية ولا يشتغلوا بدراسة القرآن، أن يرددوا لغته (أي لغة القرآن) وشروطه صحيحة وإن بعض بنودها تعكس بوضوح التطورات للفترة المتأخرة نوعا ما....). انظر: Lewis, Bernard, *op. cit.*, p 24-5. التفاصيل عن الدراسة النقدية لمعاهدة عمر رضي الله تعالى عنه، انظر:

وقد منحت الدولة الإسلامية نفس الشروط إلى سكان المدن الأخرى في جميع أنحاء المحافظات التي اجتمعت تحت راية الإسلام، وهي دمشق والحيرة وعانات بواسطة القائد خالد بن الوليد رضي الله عنه؛ وبعلبك وحمص وحماة بواسطة القائد أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه؛ والرجاء بواسطة عياض بن غنم رضي الله عنه طبقا لتقرير البلاذري في **فتوح البلدان**.[1] فكان من بين ذلك أيضا ما كتبه خالد بن الوليد رضي الله عنه لأهل عانات «...ولهم أن يضربوا نواقيسهم في ساعة شاؤوا من ليل أو نهار، إلا في أوقات الصلاة، وأن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم».[2]

Tritton, A. S., *The Caliphs and Their non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar* (London: Frank Cass and Company Ltd., [1930] New impression 1970), especially chapter I 'The Covenant of 'Umar,' pp. 5-17.

أعتقد بأنه بمقدور أي أحد أن يدحض هذه الشبهة بكل سهولة. أولا، أن المعاهدة التي تناول ترتون بدراستها دراسة نقدية هذه، هي التي كانت عقدها أبو عبيدة بن الجراح مع "أهل دمشق" عند فتح هذه المدينة عام ١٤هـ كما ذكره صراحة ابن عساكر في **تاريخ دمشق** (صفحة ١٥٠-١٥١)، وهو نفس المصدر الذي اعتمده ترتون في الدراسة. وثانيا، لنا أن نشك في الغرض الذي كان وراء تقديم رواية هذه المعاهدة على رواية ابن جرير الطبري التي تنص صراحة على معاهدة سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع "أهل إيلياء" عند فتح هذه المدينة عام ١٥هـ، فهنا احتمالان لا ثالث لهما، إما أنه تعمد ذلك لإثارة اللبس والشبهة وإما أنه فاته شيء مهم وضروري لايغتفر له في دراسة علمية، وهو الدقيق والتحقيق في الموضوع. وثالثا، إن تشابه المضمون بين هاتين المعاهدتين ليس بالضرورة أن يقودنا دائما إلى استنتاج بأنهما شيء واحد. ورابعا، إن وقوع المعاهدة الذي كان يتم باقتراح المغلوبين كما يبدو من نصها، لا يقدح في صحتها أبدا. وأما الشروط المضمونة في المعاهدة يحتمل أن تكون بإملاء من المسلمين، وهذا غير مستبعد لأن أهل دمشق في ذلك الوقت، حسب تقرير ابن عساكر (صفحة ١٤٩)، كانوا في حالة ضعف شديد جدا من جراء محاصرة المسلمين للمدينة، فاضطروا إلى إرسال الرسل إلى أبي عبيدة بن الجراح لعقد الصلح. وخامسا، إن القول بأن المسيحيين الشاميين ما كانوا يعرفون العربية في ذلك القرن قول يكذبه تاريخ الأدب العربي قبل الإسلام، إذ قد ثبت أن فحلا من فحول الشعراء العرب، وهو النابغة الذبياني الذي توفي نحو ١٨ ق. هـ/نحو ٦٠٤م، كان على صلة وثيقة مع مملكة الغساسنة التي كانت تحت نفوذ الروم. فكان هذا الشاعر يمدح ملك الغساسنة بالعربية (عن النابغة، انظر: الأصفهاني، أبو الفرج (ت ٣٥٦هـ)، **الأغاني**. شرحه الأستاذ سمير جابر (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م)، ج ١٣، ص ٥-٤٣. وسادسا، لم يشر برنارد لويس إلى أي بند من البنود التي، حسب رأيه، تعكس التطورات في الفترة المتأخرة حتى نتمكن من الرد عليه ردا حاسم. وعلى أية حال، فإن من يقرأ مضمون هذه الوثيقة جيدا، فسيجد حتما أنه ليس هناك من ناحية الأساس والمبدأ إلا ما قد سبق أن سنه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا جديد فيهما إلا الصيغة والتعبير. إذن، فمعاهدة أبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنه شيء، ومعاهدة عمر بن الخطاب رضي الله عنه شيء آخر.

[1] انظر. البلاذري، الكتاب السابق، ص ١٢٠-١٣٨.

[2] أبو يوسف، الكتاب السابق، ص ١٤٦

وعندما انتقل الحكم الإسلامي إلى أيدي الخلفاء الأمويين بدمشق، وتوسعت الأقطار الإسلامية شرقا لتضم شبه القارة الهندية بقيادة القائد محمد بن القاسم رضي الله عنه عام ٩١هـ/٧١١م، شهد المجتمع الإسلامي زيادة أكثر في التعددية أو التنوع الديني بانضمام الديانتين الكبيرتين من أديان العالم الحية، الهندوكية والبوذية، إليه. فكان هذا القائد العظيم، طبقا لقرار مجلس العلماء الذي عقده الخليفة الأموي بدمشق لهذا الخصوص، يعامل أتباع هاتين الديانتين بمثل ما عومل به أهل الكتاب، من إعطائهم الأمان والحرية الدينية وعدم مساس أحد على مقدساتهم وشعائر دينهم ومعابدهم بأي سوء أو أذى والاستقلال بحكمهم الذاتي فيما يخص أمورهم الخاصة، ما داموا غير محاربين وما أعطوا الجزية للمسلمين.[١]

تلك الشروط تمثل جوهر الذمة التي تحكم العلاقات المقبلة بين المسلمين وغيرالمسلمين. وبصفة أساسية، فقد ضمنت الأمن للأشخاص والممتلكات، والحق في ممارسة الديانات غير الإسلامية –عقيدة وشريعة وأخلاقا–، والحفاظ على المؤسسات العامة التي لديهم أيا كانت مثل الكنائس والبيع والصوامع والمعابد والمدارس. وقد كانت تلك المعاهدات تقام بشروط عامة كما كانت تتفق مع التعبيرات والتوقعات المعتادة في عصرهم. ولقد ظلت روحها معيارية بالنسبة لجميع المسلمين على مدى التاريخ، على الرغم من وجود بعض الاختلاف في التطبيق.[٢]

وفي عصور الإسلام الوسطى، عندما انتقلت الخلافة الإسلامية إلى أيدي الأتراك العثمانيين، سجل التاريخ ما يعرف بـ"نظام الملة" (*millet* system)، وهو النظام الذي ينظم علاقة المسلمين مع غير المسلمين. فهذا النظام يعامل غير المسلمين بنفس المعاملة التي عوملوا بها في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين من بعده. وإليكم

---

[١] انظر 'Chach-Nama, or Tarikh-i-Hind wa Sind,' tr. from Arabic by Kufi, Muhammad Ali bin Hamid bin Abu Bakr, in Dowson, John (ed.), *The History of India as told by Its Own Historians* (Lahore Islamic Book Service, reprint 1976), Vol I, pp 184-7; see also Al Faruqi, Isma'il Raji, 'Meta-Religion Towards A Critical World Theology,' in *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 3, No. 1, (1986), p 55

[٢] الفاروقي، د. إسماعيل، "حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية: الأوجه الاجتماعية والثقافية،" ص ٣٣-٣٤.

فرمانا (*ferman* – مرسوما) عثمانيا أبرمه السلطان محمد الثالث في مارس ١٦٠٢، وهو المرسوم الذي يظهر موقفا نموذجيا للحكام المسلمين نحو غير المسلمين على مر الأزمان، فيقول:

بما أنه، وفقا لما أمر الله تعالى، رب العالمين، في كتابه العزيز فيما يتعلق بمجتمعات اليهود والنصارى الذين هم أهل الذمة، بأن حمايتهم وحماية حياتهم وممتلكاتهم فرض أبدي واجتماعي على جميع المسلمين وواجب عيني على عواهل بلاد الإسلام وحكامها المحترمين،

فإنه ضروري ومهم أن تتوجه عنايتي الدينية العظيمة إلى ضمان أن، وفقا للشريعة الشريفة، كل واحد من هذه المجتمعات دفع الجزية إلي، في أيام حكومتي الإمبراطورية وفترة خلافتي الشاملة السعادة، لا بد أن يعيش في أمن وسلامة البال، وأن يزاولوا أمورهم بدون أن يمنعهم منها أحد، وبدون أن يمس أي أحد نفوسهم وممتلكاتهم بأذى، انتهاكا لأمر الله ولشريعة النبي المقدسة.[١]

هذا الموقف الإسلامي الفريد الذي يتميز بالانفتاح والعدل والسماحة إزاء التعددية أو التنوع الديني، أمر لم يعهد في تاريخ الديانات حتى اليوم، وهذا ما شهد به كثير من العلماء الغربيين المنصفين أنفسهم. فهذا السير توماس أرنولد، المبشر المسيحي البريطاني الذي كان في الخدمة المدنية الهندية في أيام الاستعمار، يقول في كتابه *The Preaching of Islam* (الدعوة إلى الإسلام)[٢] الذي يتضمن تحليلا مدعما بالوثائق

---

[١] يقول:

"Since, in accordance with what Almighty God the Lord of the Universe commanded in His Manifest Book concerning the communities of Jews and Christians who are the people of *dhimma*, their protection and preservation and safeguarding of their lives and possessions are perpetual and collective duty of the generality of Muslims and a necessary obligation incumbent on all the sovereigns of Islam and honourable rulers,

Therefore it is necessary and important that my exalted and religiously inspired concern be directed to ensure that, in accordance with the noble Shari'a, every one of these communities that pays tax to me, in the days of my imperial state and the period of my felicity-encompassed Caliphate, should live in tranquillity and peace of mind and go about their business, that no one should prevent them from this, nor anyone cause injury to their persons or their possessions, in violation of the command of God and in contravention of the Holy Law of the Prophet." Quoted in Lewis, Bernard, *op. cit.*, pp 43-4.

[٢] Arnold, T W, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (Lahore. Sh Muhammad Ashraf, [1896] 4th reprint 1979)

والنصوص للصيغ الإنسانية التي اتبعها الإسلام في تعامله مع الآخر، "يمكننا أن نحكم من الصلات الودية التي قامت بين المسيحيين والمسلمين من العرب بأن القوة لم تكن عاملا حاسما في تحويل الناس إلى الإسلام."[١] ويقول أيضا:

إن الأخبار الخاصة بزوال المسيحية من بين القبائل العربية النصرانية التي كانت تقيم في بلاد العرب الشمالية لا تزال بحاجة إلى شيء من التفصيل، والظاهر أنهم قد انتهوا إلى الامتزاج بالمجتمع الإسلامي الذي كان يحيط بهم عن طريق عملية "الاندماج السلمي" التي كادت تتم عن غير وعي. ولو أن المسلمين حاولوا إدخالهم في الإسلام بالقوة عندما انضووا بادئ الأمر تحت لواء الحكم الإسلامي، لما كان من الممكن أن يعيش المسيحيون بين ظهرانيهم حتى عصر الخلفاء العباسيين.[٢]

بل إن هذا الكاتب المبشر المسيحي ذكر لنا كيف أن روح التسامح والعدل عند المسلمين كانت تمتد إلى حد منع اضطهاد الطوائف والفرق المسيحية بعضها بعضا، فيقول:

وإذا كانت الفرق المسيحية الأخرى قد أخفقت في إظهار مثل هذا النشاط القوي (التبشير المسيحي إلى الخارج)، فليس هذا الإخفاق خطأ المسلمين، إذ كانت الحكومة المركزية العليا تتسامح مع جميعهم على سواء، وكانت فضلا عن ذلك تصدهم عن أن يضطهد بعضهم بعضا. وفي القرن الخامس كان برصوما، وهو أسقف نسطوري، قد أغرى ملك الفرس بأن يدبر اضطهادا عنيفا للكنيسة الأرثوذكسية... ويقال أن عددا يبلغ ٧٨٠٠ من رجال

---

[١] "That force was not the determining factor in these conversions may be judged from the amicable relations that existed between the Christians and the Muslim Arabs " Arnold, T W , *op cit.*, p 47 وقريبا من هذا قال الأستاذ غوستاف لوبون في كتابه **حضارة العرب** "...أن القوة لم تكن عاملا في انتشار القرآن. فقد ترك العرب المغلوبين أحرارا في أديانهم، فإذا حدث أن اعتنق بعض الأقوام النصرانية الإسلام واتخذوا العربية لغة لهم فذلك لما رأوه من عدل العرب الغالبين ما لم يروا مثله من سادتهم السابقين، ولما كان عليه الإسلام من السهولة (السمحة) التي لم يعرفوها من قبل." لوبون، غوستاف، **حضارة العرب**، نقله إلى العربية عادل زعيتر (القاهرة. دار إحياء الكتب العربية، [١٩٤٥] ط ٣، ١٩٥٦)، ص ١٢٧-١٢٨

[٢] يقول:-

" .. (F)or the most part, details are lacking for any history of the disappearance of Christianity from among the Christian Arab tribes of Northern Arabia, they seem to have become absorbed in the surrounding Muslim community by an almost insensible process of "peaceful penetration", had attempts been made to convert them by force when they first came under Muhammadan rule, it would not have been possible for Christians to have survived among them up to the times of the Abbasid caliphs " *Ibid* , p 50

الكنيسة الأرثوذكسية مع عدد من المدنيين قد ذبحوا في هذا الاضطهاد. وقام خسرو الثاني باضطهاد آخر للأرثوذكس بعد أن غزا هرقل بلاد فارس... ولكن مبادئ التسامح الإسلامي حرمت مثل هذه الأعمال التي تنطوي على الظلم، بل كان المسلمون على خلاف غيرهم، إذ يظهر لنا أنهم لم يألوا جهدا في أن يعاملوا كل رعاياهم من المسيحيين بالعدل والقسطاس. مثال ذلك أنه بعد فتح مصر استغل اليعاقبة فرصة إقصاء السلطات البيزنطية ليسلبوا الأرثوذكس كنائسهم ولكن المسلمين أعادوها أخيرا إلى أصحابها الشرعيين بعد أن دلل الأرثوذكس على ملكيتهم لها.[١]

ومن هنا، فإنه ليس هناك ما يضر بالعلاقات الإسلامية-المسيحية أكثر من القول بأن الإسلام انتشر بالسيف أو القوة العسكرية. ومضى هذا الكاتب قائلا:

...إننا لم نسمع عن أي محاولة منظمة لإجبار السكان غير المسلمين على قبول الإسلام، ولا أي اضطهاد منظم لقمع الديانة المسيحية. فلو أن الخلفاء قد اختاروا اتخاذ أي طريقة منهما، لكانوا قد اكتسحوا المسيحية بسهولة كما فعله فرديناند وإيزابيلا في طرد الإسلام من أسبانيا... ولذلك فإن بقاء هذه الكنائس ذاته قائمة حتى اليوم هو أقوى دليل على موقف الحكومات الإسلامية المتسامح بصفة عامة تجاهها.[٢]

وبالمقارنة مع تواريخ الأديان الأخرى، تبين بشكل ملموس أن تاريخ الإسلام، فيما يتعلق بقضية التسامح الديني، صفحاته بيضاء نقية. وقد ذكر لنا الأستاذ إسماعيل الفاروقي، استنادا إلى المصادر التي اعتمد عليها المبشر أرنولد، عددا من الشواهد المؤكدة لذلك كتبها العلماء الغربيون المعاصرون للفتوحات الإسلامية؛ ومنهم ميكائيل الأكبر (Michael the Elder) البطريارك اليعقوبي لأنطاكيا، وبرهيبرايوس (Barhebraeus)، وريكولدوس دي مونتي كروسيس (Ricoldus de Monte Crucis) الراهب الدومينيكي

---

[١] المصدر السابق، ص ٦٩.

[٢] يقول:

"... of any organized attempt to force the acceptance of Islam on the non-Muslim population, or of any systematic persecution intended to stamp out the Christian religion, we hear nothing. Had the caliphs chosen to adopt either course of action, they might have swept away Christianity as easily as Ferdinand and Isabella drove Islam out of Spain... So that the very survival of these Churches to the present day is a strong proof of the generally tolerant attitude of the Mohammedan governments towards them." *Ibid.*, p. 80, see also p. 136

من فلورينس. وكلهم يشهدون بتسامح الإسلام والمسلمين.[١] وفي المقالة بعنوان 'Toleration (Muhammadan)' (التسامح –الإسلامي) التي كتبها المبشر توماس أرنولد في موسوعة الدين والأخلاق، ذكر فيها كذلك شهادة البطريارك النسطوري عيشوعيابه الثالث (Isho'yabh III) (٦٥٠–٦٦٠م) المعاصر لأوائل الفتوحات الإسلامية، الذي كتب إلى كبير أساقفة الفرس، حيث قال: "إن العرب الذين قد أعطاهم الله أمبراطورية العالم حاليا، إذا هم من بينك، كما تعلم جيدا؛ ولكنهم لا يهاجمون العقيدة المسيحية، وإنما على العكس، فإنهم يحابون ديننا، ويحترمون حقا كهنتنا وقديسي الرب، ويمنحون مساعدات للكنائس والأديرة."[٢]

ولذلك ليس للمتأخرين من علماء الغرب إلا أن يعترفوا بهذه الحقيقة ويؤكدها، ومنهم المؤرخ الفيلسوف ول ديورانت الذي يقول في كتابه **قصة الحضارة**:

> لقد كان أهل الذمة المسيحيون، والزرادشتيون، واليهود، والصابئون، يتمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لا نجد لها نظيرا في البلاد المسيحية في هذه الأيام، فلقد كانوا أحرارا في ممارسة شعائر دينهم، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم، ولم يفرض عليهم أكثر من ارتداء ضريبة عن كل شخص تختلف باختلاف دخله، وتتراوح بين دينار وأربعة دنانير (من ٤,٧٥ إلى ١٩ دولارا أمريكيا). ولم تكن هذه الضريبة تفرض إلا على غير المسلمين القادرين على حمل السلاح، ويعفى منها الرهبان والنساء والذكور الذين هم دون البلوغ والأرقاء والشيوخ والعجزة والعمى والشديدو الفقر. وكان الذميون يعفون في نظير ذلك من الخدمة العسكرية، أو إن شئت فقل لا يقبلون فيها، ولا تفرض عليهم الزكاة البالغ قدرها ٢,٥ ٪ من الدخل السنوي، وكان لهم على الحكومة أن تحميهم، ولم تكن تقبل

---

[١] راجع: Al Faruqi, Isma'il R., 'Islam and Other Faiths,' p. 105

[٢] يقول:

"The Arabs, to whom God at this time had given the empire of the world, behold, they are among you, as ye know well; and yet they attack not the Christian faith, but, on the contrary, they favour our religion, do honour to our priests and the saints of the Lord, and confer benefits on churches and monasteries." Quoted in Arnold, Thomas W., 'Toleration (Muhammadan),' in Hastings, James (ed.), *op. cit.*, p. 367

شهادتهم في المحاكم الإسلامية، ولكنهم كانوا يتمتعون بحكم ذاتي يخضعون فيه لزعمائهم وقضاتهم وقوانينهم.[١]

ومثل ذلك قال العلامة الفرنسي الأستاذ غوستاف لوبون في كتابه **حضارة العرب**:

رأينا من آي القرآن التي ذكرناها آنفا أن مسامحة محمد لليهود والنصارى كانت عظيمة إلى الغاية، وأنه لم يقل بمثلها مؤسسو الأديان التي ظهرت قبله كاليهودية والنصرانية على وجه الخصوص، وسنرى كيف سار خلفاؤه على سنته. وقد اعترف بذلك التسامح بعض علماء أوربا المرتابون أو المؤمنون القليلون الذين أمعنوا النظر في تاريخ العرب. والعبارات الآتية التي أقتطفها من كتب الكثيرين منهم تثبت أن رأينا في هذه المسألة ليس خاصا بنا. قال روبرتسون في كتابه **تاريخ شارلكن** "إن المسلمين وحدهم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم وروح التسامح نحو أتباع الأديان الأخرى وأنهم مع امتشاقهم الحسام نشرا لدينهم، تركوا من لم يرغبوا فيه أحرارا في التمسك بتعاليمهم الدينية". وقال ميشود في كتابه **تاريخ الحروب الصليبية** "إن القرآن الذي أمر بالجهاد متسامح نحو أتباع الأديان الأخرى، وقد أعفى البطاركة والرهبان وخدمهم من الضرائب، وحرم محمد قتل الرهبان لعكوفهم على العبادات، ولم يمس عمر بن الخطاب النصارى بسوء حين فتح القدس. فذبح الصليبيون المسلمين وحرقوا اليهود بلا رحمة وقتما دخلوها".[٢]

أعتقد أنني قد اقتطفت من شهادات العلماء الغربيين بتسامح الإسلام والمسلمين في أرض الواقع التاريخي ما فيه الكفاية.[٣] وكل ذلك، أؤكد مجددا، لا يعني أن الأمر كان يسير على هذا النمط دائما على مدى التاريخ، وإنما هناك بطبيعة الحال حالات محدودة شاذة عن القاعدة. فكما يقول الأستاذ الفاروقي بأن العالم الإسلامي قد شهد في فترة

---

[١] ديورانت، ول، **قصة الحضارة**، ترجمة محمد بدران وآخرين (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ٥، ١٩٦٥)، ج ١٣، ص ١٣٠-١٣١، و١٣٢، ١٣٣.

[٢] لوبون، غوستاف، الكتاب السابق، ص ١٢٨ (الحاشية). وانظر الفصل الثالث (فتوح العرب) من هذا الكتاب، ص ١٣١-١٤٧.

[٣] وهناك شواهد كثيرة من أقوال العلماء الغربيين، تؤكد مدى تسامح المسلمين في معاملة أهل الذمة، غير ما ذكرنا. فمثلا يمكن أن نجد مثل ذلك في (Boisard, Marcel A., *op. cit.*, pp 124-141).

من تاريخه الطويل حكاما ظالمين مثل ما حدث أيضا في حكومات أخرى. ولكن الذي ينبغي أن لا يغيب عن الأذهان أن المتضررين من جراء ظلم هؤلاء الحكام ليسوا فقط السكان غير المسلمين، وإنما يتضرر معهم أيضا المسلمون.[١] بل لقد حدث في بعض الأحيان أن كان هذا الوضع الشاذ لصالح غير المسلمين، فيتضرر بذلك المسلمون. وذلك حينما كان تسامح بعض الحكام قد بلغ إلى حد المبالغة في تولية الذميين لأمور المسلمين والدولة، حيث قد أدى ذلك في بعض الحالات إلى تقصير في حقوق المسلمين، مما جعلهم يشكون أكثر من مرة، بين حين وآخر، من تسلّط اليهود والنصارى عليهم بغير حق.[٢]

ففيما عدا حالات محدودة شاذة هذه، فإن الخط الأكثر عرضا وعمقا وامتدادا، إنما هو خط التعددية أو التنوع الديني أو الحرية الدينية التي شملت مساحات واسعة في الزمن والمكان، والتي قدمت مثلا مشهودا في تاريخ البشرية على حيوية العقل المسلم وقدرته على التنوع والتغاير والانفتاح واحتواء الخلافيات الحادة والمتضادة دون محاولة استئصال الآخر أو إلغائه، بل ولا تدجينه.

وما من شك في أن هذا الانفتاح أو الموقف السمح الذي شهده المجتمع الإسلامي إزاء العناصر غير الإسلامية، والفرص المفتوحة التي منحها إياهم، قد قاد كل ذلك بعض الفئات –اليهودية بصفة خاصة– إلى استغلاله لتنفيذ محاولات تخريبية على الإسلام؛ على مستوى السلطة حينا، والعقيدة حينا آخر، والمجتمع نفسه حينا ثالثا؛ بدءًا من فتنة السبأية التي أدت إلى مقتل الخليفة الراشد الثالث سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه –ومن ثم تمزق وحدة الأمة الإسلامية تمزقا لا اجتماع له من بعده، وانتهاء بمؤامرات الدونمة– الأوربية التي أدت إلى الإطاحة بالخلافة العثمانية ووقوع الأراضي الإسلامية تحت سيطرة

---

[١] انظر: Al Faruqi, Isma'il, 'Meta Religion,' p 56, see also Boisard, Marcel A , *op. cit.*, p 139

[٢] حتى يقول المؤرخ الغربي آدم ميتز في كتابه **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**: "من الأمور التي نعجب لها كثرة عدد العمال (الولاة وكبار الموظفين) والمتصرفين غير المسلمين في الدولة الإسلامية. فكأن النصارى هم الذين يحكمون المسلمين في بلاد الإسلام. والشكوى من تحكيم أهل الذمة في أبشار المسلمين شكوى قديمة..." ذكر الشيخ القرضاوي ذلك في كتابه **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، ص ٢٥. وانظر صفحة ٢٤-٢٦ من هذا الكتاب لمزيد من البيان في هذه القضية.

الاحتلال الأوربي،[١] وإلى غير ذلك مما ألحق بالإسلام والمسلمين الأضرار الجسيمة والخسائر الوخيمة. ولكن كل ذلك، كما يقول الأستاذ عماد الدين خليل، "لا يبرر البتة اعتماد صيغ في التعامل غير تلك التي اعتمدها المسلمون في تاريخهم الطويل ، وتقاليد غير تلك التي منحهم إياها ورباهم عليها كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وتجارب الآباء والأجداد."[٢]

---

[١] انظر: Boisard, Marcel A , *op. cit* , 141.

[٢] خليل، د. عماد الدين، المقالة السابقة، ص ٧٨.

٢- الموقف الإسلامي من اتجاهات التعددية الدينية

بعد ما تَكوّن عندنا القدر الكافي من التصور الإسلامي الصحيح الواقعي لظاهرة التعددية أو التنوع الديني، وتجسّده في أرض الواقع التاريخي منذ لحظات تَشكُّل المجتمع الإسلامي الأولى، يتسنى لنا الآن أن نقوم بتقييم أو دراسة اتجاهات التعددية الدينية في ضوء هذا التصور الإسلامي.

وفي الحقيقة، إن ما تقدم بيانه في الفصل الثالث الماضي يمثل جزءا من هذا التقييم أو الدراسة، ويصح اعتباره جزءا من التقييم الإسلامي، على أساس أنه قد تم تناوله من خلال المنهج العلمي والموضوعي. وكل ما هو علمي، هو بطبيعة الحال إسلامي، كما تقرر في القاعدة أن "العقل الصحيح لا يتعارض مع النقل الصريح". ومن هنا، فإنه يكون مكملا لما نتناول بالحديث عنه هنا.

• الإسلام والاتجاه الإنساني العلماني

إنه بمقدور المرء، في ضوء ما تقدم عرضه ودراسته وتحليله ومناقشته، أن يلحظ فرقا أساسيا جوهريا بين الرؤية الإسلامية وغير الإسلامية. فالأولى دينية والأخرى علمانية، والأولى تحترم الأديان وتتسامح معها والأخرى تتعالى عليها بل وتحاول إلغاءها، أو اختزالها على الأقل. وهذه هي الملاحظة العامة بالنسبة لاتجاهات التعددية الدينية.

أما الاتجاه الإنساني العلماني، فإن أهم ما يحتاج إلى تسليط الضوء عليه من منظور إسلامي هو فكرة "الإنسانية" التي اتخذها أساسا له. تلك الفكرة التي تجعل الإنسان، والقيم الإنسانية المجردة أو العلمانية، المعيارَ الأوحد لكل شيء، بل وتقدسها تقديسا بلغ

إلى حد التأليه، على نحو ما مر بنا سابقا. فبطبيعة الحال، إن هذه الفكرة التي تنتهي في آخر المطاف إلى "النسبية" المطلقة وإلى نبذ كل ما هو ميتافيزيقي أو غيبي، تتعارض تماما مع الإسلام. وهذا لا يعني البتة أن الإسلام لا يحترم القيم والمثل الإنسانية، بل على العكس. ولكن الإنسانية التي جاء بها الإسلام ودعا إليها ودافع عنها ليست تلك الإنسانية العلمانية، وإنما هي "الإنسانية التوحيدية"، إن صح التعبير، كما هو المذكور سابقا.

وبشيء من التأمل في المجتمعات الإنسانية والتجارب التاريخية على مدار العصور والقرون، يتبين لنا واضحا مدى ضرورية التوحيد ومحوريته في الحياة، ومدى حرص الإسلام على النظام في كل شيء، وعلى إيجاد الحياة المنظمة التي تضمن للناس جميعا إنسانيتهم وصلاح عيشهم واستقرارهم وسعادتهم في الدنيا والآخرة، وفي نفس الوقت تيسر لهم أداء الرسالة التي خلقوا من أجلها، وهي عبادة الله تعالى. ذلك النظام الذي يتميز بالتوحيد والثبات والتوازن والشمول والكمال والتكامل وربانية المصدر، وليس النظام الذي يتأسس على الإنسانية النسبية العلمانية. ويصور ذلك الأستاذ المودودي رحمه الله في كتابه **نظرية الإسلام السياسية**،[١] إذ قال:

> ماذا كان يريده الأنبياء بتوحيد الإله؟ ...وماذا كان وراء قولهم: ما لكم من إله غيره؟ وما بال من مضى من الأمم كلما جاءهم رسول يدعوهم إلى عبادة الله الواحد واجتناب الطاغوت انقضوا عليه؟ ...إذا نظرت إلى المجتمع الإنساني استيقنت أن المنبع الحقيقي للشر والفساد هو **ألوهية الناس على الناس** إما مباشرة وإما بواسطة... وقد بينت التجارب التاريخية أن الإنسان لا يعيش من غير أن يتخذ لنفسه إلها وربا، وإن لم يرض بالله ربا وإلها فحينذاك يتسلط عليه جنود مجندة من الأرباب والآلهة الباطلة! وحيثما وجهت نظرك وجدت أمة اتخذت نفسها إلها لقوم آخرين، أو طبقة سلطت ألوهيتها على طبقات أخرى أو حزبا سياسيا استولى على مناصب الألوهية والربوبية واستبد بها، أو تجد مسيطرا ينادي الملأ: ما علمت لكم من إله غيري! وليس لهذا الداء من دواء إلا أن يقوم الإنسان فيكفر بالطواغيت جميعا، ويؤمن بالله العزيز الذي لا إله إلا هو، ويخصه تقدست أسماؤه بالألوهية والربوبية. فهذا

---

[١] المودودي، أبو الأعلى، نظرية الإسلام السياسية (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)؛ والنسخة الإنجليزية لنفس المؤلف بعنوان:

Political Theory of Islam, ed by Khurshid Ahmad (Lahore, Islamic Publications Ltd , 1960)

هو الطريق الوحيد لنجاة البشر من براثن ذئاب الإنسانية وقطاع طريقها! وهذا هو الصلاح الحقيقي الذي ظهر في المجتمع الإنساني على أيدي رسل الله الكرام....[١]

فالإنسانية، من وجهة النظر التوحيدية، لا يمكن أن تقود الناس إلى تحقيق الحرية والمساواة فيما بينهم حقيقيا إلا حينما استطاعت أن تتعرف على حدودها فتقف عند هذه الحدود خاضعة لقوة أكبر وأعلى منها. وإلا، فإنها ستظل مستعبدة لسيطرة هواها حائرة ومحصورة داخل حدود نفسها الضيقة، ولا تهتدي إلى طريق الخروج منها، ومن ثَمَّ لا تحقق إلا مصلحة عاجلة موقوتة محدودة. فكيف يتوقع تحقيق مصلحة عامة شاملة عادلة للناس جميعا من نظام صممه ووضعه الإنسان نفسه، الذي بطبيعته متناقض في حكمه على الأشياء؟، وهو إلى جانب ذلك، يتصف بالأثرة والنفعية وحب السيطرة؟ فيكون النظام حينئذ مجال عبث، يسيطر عليه الأقوياء الذين يستبدون عادة بمصالح الضعفاء. وهذا ليس في مصلحة الإنسان على الإطلاق. وهيهات للقيم الإنسانية النبيلة المزعومة، من التسامح والحرية والمساواة والسلام العادل والشامل والاحترام المتبادل بين أتباع الأديان وما إلى ذلك، أن تتحقق في ظل نظام كهذا!!!!

ومن هنا، فإن الإنسانية لا تصلح أن تكون المعيار لكل شيء، بل هي ذاتها في حاجة شديدة إلى المقوم والمعيار الثابت العادل الذي لا يحابي ولا يتحامل، ولا يكون ذلك، ولا يتصور أن يكون، إلا من عند الحق سبحانه خالق الخلق العالم بأسرار المخلوقات، يقول تبارك وتعالى ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾،[٢] ويقول أيضا ﴿الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان﴾.[٣]

هذا بالإضافة إلى أن الإنسان، من وجهة النظر التوحيدية، إنما تتحقق إنسانيته بما يؤديه من مهمة مقدسة خلق من أجلها، أي تنفيذ الإرادة الإلهية في أرض الواقع التاريخي كما تقدم؛ فهي الخلافة، وهي العبادة لله تعالى وحده. فبوصفه كخليفة الله تعالى، فإن الإنسان لا

---

[١] المصدر السابق، ص ٨، ١٣، ١٥، ١٨-٢٠؛ وفي النسخة الإنجليزية، ص ٥، ١٠، ١٣-١٤، ١٥.

[٢] سورة الحديد ٢٥.

[٣] سورة الشورى. ١٤

يفعل إلا ما أمر الله به، ولا يترك إلا ما نهاه عنه، ولا يحلل إلا ما أحل، ولا يحرم إلا ما حرم. وإلا، فإن الإنسان حينئذ، قد خرج من إنسانيته الحقيقية، ومن ثم، قد خرج من عبادة الله وحده إلى عبادة الهوى أو ما سوى الله تعالى، من آلهة الأديان الإنسانية على نحو ما سماه هؤلاء الإنسانيون أنفسهم وأقروه سابقا.[١] فأصبحت الإنسانية العلمانية، بذلك، تشكل مشكلة جديدة في عالم التعدد الديني، مما تزيد بالتالي قضية التعددية الدينية أكثر تعددا وتعقيدا كما أكدنا ذلك في غير موضع.

• الإسلام والاتجاه اللاهوتي العولمي

وأما الاتجاه اللاهوتي العولمي، فإن خطورته تكمن في أنه يمثل محاولة أكثر لباقة وحذاقة ونظاما لمحو الأديان بشكل تدريجي أو على الأقل تبسيطها أوتسطيحها أو تدجينها، كما أشرنا إليه فيما تقدم، وفي أنه في نفس الوقت الأكثر إثارة واسترعاء للانتباه من الاتجاهات التعددية الأخرى، من حيث إنه قد تم طرحه في ثوب يبدو "دينيا لاهوتيا وعلميا موضوعيا رصينا" وفي سياق قضية جرى، ويجري، تنفيذها وتفعيلها بشكل جدي في العالم اليوم، وهي قضية "العولمة". فقد قال ولفريد كانتويل سميث، وهو أحد الممثلين البارزين للاتجاه، في إحدى مقالاته بعنوان 'Comparative Religion: Whither-and Why?' (مقارنة الأديان: إلى أين – ولماذا؟):[٢] "لا تصريح عن دين ما يعتبر مقبولا أو صالحا إلا إذا كان من الممكن أن يقبله أتباع ذلك الدين أو يقروا به."[٣] وقال أيضا فيما يخص الإسلام:

---

[١] انظر صفحة ٤٩ و ٥٧ من هذه الرسالة. بل يقول بعضهم مرة بكل تبجح: "لو كان هناك إله أو آلهة فأنا أريد أن أكون إلها أو واحدا منها".

[٢] نشرت هذه المقالة ضمن مجموعة من مقالات العلماء الآخرين في:

Eliade, Mircea, and Kitagawa, Joseph M. (eds.), *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959), pp. 31-58

[٣] يقول:

"No statement about a religion is valid unless it can be acknowledged by that religion's believers." Smith, Wilfred C., 'Comparative Religion: Whither - And Why?,' in *Ibid.*, p. 42

"أي شيء أقول عن الإسلام بوصفه إيمانا (هو تجنب مصطلح الدين) حيا يكون مقبولا وصالحا فقط حينما بإمكان المسلمين أن يقولوا 'آمين' له."[١]

ولكن عندما جئنا إلى أطروحاته فوجئنا بالحقائق التي تتعارض مع ذلك المبدأ العلمي الذي يبدو مقنعا للغاية. ومن بين هذه الحقائق ما نود أن نلقي الضوء عليه في إطار التصور الإسلامي، وهو أطروحته عن إعادة النظر في مصطلح الدين، التي جعلها محورا لممارسته العلمية وأساسا لنظريته عن التعددية الدينية. وكما عرفنا فيما تقدم أن مصطلح الدين، في نظر سميث، يمثل مشكلة ليست في نفسه فحسب (حيث لا يمكن الوصول إلى تعريف له واضح مقنع محدد، لأنه لا جوهر له)، ولكن في سياق التعددية الدينية أيضا (حيث قد أدى إلى التعارضات والحروب والتوترات بين الناس). ومن هنا لا بد من التخلي عن هذا المصطلح نهائيا، بما فيه أسماء الأديان جميعا إلا الإسلام الذي يمثل الاسم الوحيد الذي قد نص عليه كتابه المقدس، يعني القرآن الكريم. ولكن هذا الاستثناء، في نظره، لم يعد أن يكون جزئيا أو سطحيا، إذ إن "الإسلام" إنما استعمل في القرآن الكريم للدلالة على "اسم لفعل، وليس لنظام؛ لقرار شخصي، وليس لنظام اجتماعي".[٢] ومن ثم، لا بد من التخلي عنه كذلك. والغاية المنشودة وراء ذلك كله واضحة جدا، وهي أن تتخلى الناس جميعا عن الأديان، وأن تتخلى الأديان جميعا عن وظائفها الاجتماعية ليحل محلها الدين العلماني العولمي.

يبدو لأول وهلة أن هذا المبدأ، من الناحية النظرية، يبشر بأكبر درجة من الموضوعية والإمباثي (empathy) أو التعاطف المطلوبتان في البحث العلمي. ولكنه من الناحية التطبيقية، يواجه المشاكل المستعصية. انظر تعليق الأستاذ إسماعيل الفاروقي على هذا المبدأ في:

Al Faruqi, Isma'il R., 'Meta-Religion. Towards A Critical World Theology,' p. 24.

[١] يقول:

"*Anything that I say about Islam as a living faith is valid only as far as Muslims can say 'amen' to it.*" *Ibid.*, p. 43

[٢] يقول:

"It is a verbal noun the name of an action, not of an institution, of a personal decision, not a social system." Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion* (London SPCK, [1962], 1978), p. 112

وهكذا جاء الأستاذ سميث إلينا يعلمنا ديننا وكأنه أعرف منـــا بديننـــا. فجعـــل "يصحح" (أو بالأحرى: يخطّئ) ما فهمناه من مصادر ديننا وما تلقيناه من الآباء والأجـــداد جيلا بعد جيل عبر القرون. ولعل في تعليمه بعض الحق خاصة فيما يتعلـــق بالمســـيحية أو الأديان الأخرى،[1] ولكنه قد ارتكب خطأ فاحشا لا يعفى عنه علميا في حق الإسلام.[2]

فالإسلام ليس مجرد "اسم" فقط، وإنما هو "التعريف" أو "العَلَم" لديـــن أيضـــا؛ ولا مجرد اسم لفعل أو قرار شخصي فقط، وإنما هو أيضا اسم لنظام اجتماعي ومجموعـــة مـــن العقيدة والشريعة والأخلاق يدين بها المسلمون أفرادا وجماعات، كما توافرت وتضـــافرت بـــه الأدلة من الكتاب والسنة مما لايسمح المجال لذكرها هنا.[3] ونكتفي في هـــذا الصـــدد بذكر ثلاث آيات من القرآن الكريم التي اقترن فيها ذكر "الإسلام" و "الدين" معا، والـــتي هي في الحقيقة مما استدل به هذا الرجل أيضا على ما توصل إليه من نتيجة (قـــد وضعهـــا مسبقة!)، استنادا إلى تفسيره هو لهذه الآيات تعسفًا وإلى تفسير الإمام ابن جرير الطـــبري[4] خطأً كما أثبت ذلك الأستاذ الفاروقي.[5] وهذه الآيات الكريمة هي قولـــه تعـــالى ﴿اليـــوم

---

[1] وذلك في قضية التجربة الدينية وفي انحصار الدين في الجانب الاعتقادي لحياة الناس. أما قضية مفهـــوم الديـــن في هـــذه الأديان جميعا، فإن الدراسة الدقيقة التي قام بها الأستاذ علي قولي قرائي، محرر مجلة التوحيد الإنجليزية الإيرانية، قد أثبتت أن الأستاذ سميث قد جانب الصواب والحق، انظر:

Qara'i, 'Ali Quli, 'The Meaning and End of Religion A Critical Analysis of W C Smith's Approach,' (Two Parts), in *Al-Tawhid*, Vol III, No 3, (Rajab-Ramadan 1406), pp 163-89, and Vol. III, No. 4, (Shawwal-Dhu al-Hijjah 1406), pp. 154-96.

[2] الرد القاطع على أطروحة سميث فيما يتعلق بالإسلام، انظر بالإضافة إلى تحليل الأستاذ قرائي السابق:

Al Faruqi, Isma'il R., 'The Essence of Religious Experience in Islam,' in *Numen*, Vol XX, (December 1973), pp 186-201.

[3] وبمقدور القارئ أن يرجع إلى مقالتي الأستاذ الفاروقي والأستاذ قرائي السابق ذكرهما، إضافة إلى ما ذكرنـــا ســـابقا في مبحث التوحيد كأساس للأسس النظرية الإسلامية لظاهرة التعددية الدينية.

[4] انظر: كتاب سميث المذكور، الفصل الرابع: 'The Special Case of Islam' (حالة الإسلام الخاصة)، ص ٨٠-١١٨ مع هوامشه في ص ٢٧٢-٣٠١.

[5] انظر: Al Faruqi, Isma'il R., 'The Essence of Religious Experience in Islam,' pp 190-2 حتى لقد قال الأستاذ الفاروقي في صفحة ١٩٠: "If we may not question Smith's Arabic abilities, we must conclude that he had bent the language to suit a preconceived argument". (إذا لا يمكن أن نسأل قـــدرة سميـــث في العربية، فلا بد أن نخلص إلى القول بأنه قد قام بتلوية اللغة لتكون ملائمة لما قد تصوره مقدما من خلاصة).

أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾،[١] وقوله تعالى ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾،[٢] وقوله تعالى ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾.[٣] فتفسير "الإسلام" في الآيات الكريمة المذكورة في الحقيقة يتوقف على تفسير "الدين"، وقد أثبتنا سابقا اعتمادا على الدراسات الحديثة –الاجتماعية والأنثروبولوجية، أن الدين لا يمكن اختزاله إلى مجرد "التجربة الإيمانية الشخصية" المحصورة فقط في جانب الحياة الاعتقادي، ولكنه أوسع وأشمل من ذلك شمول الحياة ذاتها. وهذا المفهوم الشامل للدين هو نفس ما فهمه المسلمون منذ لحظات نزول القرآن الكريم إلى يومنا هذا، ويؤكد ذلك حديث الرسول صلى الله عليه وسلم عن مجيء جبريل عليه السلام لتعليم الصحابة رضي الله عنهم "دينهم"، حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «هذا جبريل جاء يعلم الناس دينهم»،[٤] فقد جمع الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث الشريف بين "الإيمان" (الجانب الإعتقادي) و"الإسلام" (الجانب الشريعي) و "الإحسان" (الجانب الأخلاقي) تحت مفهوم "الدين". بل وهذا المفهوم الشمولي للدين هو أيضا ما فهمه الناس من مختلف الأديان منذ الألفيات قبل الميلاد على نحو ما أثبته الأستاذ قرائي.[٥]

فثبت بذلك أن الإسلام دين شامل لجميع جوانب الحياة الفردية والجماعية، كما أن الدين، في نظر الإسلام، نظام شامل أيضا. وإذا فاتت سميثا هذه الحقيقة، فإن ذلك راجع أساسا إلى "النظارة الفكرية الثنائية العلمانية" التي ينظر بها ومن خلالها إلى حقيقة الدين وحقيقة الإسلام. فتبعا لذلك، لم ير فيهما إلا صورة ضيقة مشوهة مشبوهة غير أصلية؛

---

[١] سورة المائدة: ٣

[٢] سورة آل عمران: ١٩.

[٣] سورة آل عمران: ٨٥.

[٤] الحديث من رواية الإمام البخاري في كتاب الإيمان: ٤٩.

[٥] انظر: Qara'i, 'Ali Quli, op. cit., pp. 172-89. ولتحقيق معنى الدين في القرآن الكريم، انظر: المودودي، أبو الأعلى، المصطلحات الأربعة في القرآن، تعريب محمد كاظم سباق (الكويت: دار القلم، ط ٨، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص ١١٦–١٣٠.

فلم ير في الدين إلا ما ينحصر في الجانب الاعتقادي فقط (يعني الإيمان الذي لا جوهر له ثابتا)، وفي الإسلام إلا تعريفه اللغوي فقط (يعني الاستسلام الذي لا جوهر له ثابتا أيضا). وبناء على رؤيته الخادعة هذه، توصل إلى نتيجة بأنه لا يرى في الدين ولا في الإسلام والأديان كلها، الهندوكية والبوذية واليهودية والمسيحية وما إلى ذلك، إلا ألفاظا فارغة لا معنى لها.

طبعا، هذا اختزال وتبسيط وتسطيح للحقائق إلى حد لا يمكن أن يقبله العقل المتدين. بل ويكذبه الواقع، بدليل أن مصطلح "الدين" والأديان كلها، بعد مرور ما يقرب من نصف قرن من الزمن من طرح الأطروحة لأول مرة عام ١٩٦٢، ما زالت باقية قائمة ومستعملة كما هي، سواء في مستوى عامة الناس أو في مستوى العلماء الأكاديميين، المتدينين منهم وغير المتدينين الغنوصيين والملحدين. فهذا القول لا يقول به ولا يقر به إلا شكوكي. ومن هنا، وصف الأستاذ الفاروقي هذا الرجل بأنه من الشكوكيين (skeptics).[١]

وأما الدين بوصفه كنظام اجتماعي، وهو الذي حاول سميث جاهدا أن يلغيه، فإنه في نظر الإسلام أمر يحتمه واقع المجتمع الإنساني، إذ لا يستقر المجتمع إلا بنظام. وقد عبر القرآن الكريم عن الحكم، وهو المقوم الأساسي للنظام، بـ"الدين"، فيقول تبارك وتعالى ﴿إن الحكم إلا لله، أمر ألا تعبدوا إلا إياه، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾.[٢] ومن أجل هذا شرع الإسلام نظام العلاقات بين المسلمين بعضهم البعض، سواء داخل المجتمع الإسلامي أو خارجه؛ وبين المسلمين وغير المسلمين من المجتمعات الدينية غير الإسلامية، سواء في السلم أو في الحرب، كما هو مذكور بتفصيل في كتب الفقه الإسلامي والسياسة الإسلامية. وفقه العلاقات الاجتماعية هذا ليس من وضع المسلمين المتأخرين المحدثين كما توهمه سميث،[٣] وإنما هو قديم قدم المجتمع الإسلامي ذاته.

---

[١] انظر. Al Faruqi, Isma'il R., 'Meta-Religion. Towards A Critical World Theology,' pp 36-8.

[٢] سورة يوسف. ٤٠.

[٣] يقول سميث: "The explicit notion that life should be or can be ordered according to a system, even an ideal one, and that it is the business of Islam to provide such a system, seems to be a modern idea." Smith, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, p 117. (إن الفكرة الصريحة بأن

بل إن إقامة النظام في المجتمع وتنظيم العلاقات الاجتماعية مما جاء الأمر به في القرآن الكريم،[1] وإن القيام بهذه المهمة المقدسة بالنسبة للمسلم يرتبط ارتباطا وثيقا بصدق عقيدته ومحبته لله سبحانه وتعالى، كما في قوله ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم، والله غفور رحيم﴾،[2] حيث ربط الله تعالى محبته بلزوم اتباع رسوله صلى الله عليه وسلم في كل ما جاء به من الشريعة الإسلامية، وقد ثبت أنه أقام دولةً ونظّم مجتمعا. ثم إننا إذا ألفتنا النظر إلى الأديان الأخرى، أفلم يكن كل منها نظاما لمجتمعه؟ ألم تكن الحضارات والمجتمعات في العصور القديمة والوسطى محكومة ومنظمة على وفق نظام ما؟

وفوق ذلك، أليست الأنشطة المختلفة للحياة في عالمنا الحديث محكومة ومنظمة في منهج ما منظم؟ وما العلم أساسا إلا محاولة لفهم وكشف الأنماط الأساسية المنظمة التي أودعها الله تعالى في الطبيعة والمجتمع والتاريخ؟ فغياب النظام يعني الفوضى. وههنا نتساءل عن الهدف وراء أطروحة سميث لإلغاء الأديان عامة والإسلام خاصة كنظام اجتماعي ولتفريغها من كل المعاني، هل كان هذا الهدف هو أن تسود الفوضى؟ طبعا، هذا مما لا يمكن أن يحدث من مثل هذا الرجل "العالم المثقف". إذن، فالاحتمال الوحيد، كما يبدو، هو أن يتخلى الناس جميعا عن أديانهم كليا مقبلين على سيادة النظام أو الدين العلماني الواحد خاضعين لها، حتى لا يتقاتلون ويتحاربون من أجل الأديان.[3] وهذه هي مجمل ما سماه سميث سابقا "لاهوتية الدين المقارن" التي بنى عليها نظريته التعددية الدينية. وهي، كما رأينا، أوهى من بيت العنكبوت.

ونفس الحالة، أو قريبا منها، رأيناها بشكل ملحوظ حدثت بأطروحة جون هيك التعددية. فهذا الرجل الذي تأثر كثيرا بأفكار سميث قد بنى أطروحته على أساس فكرة

الحياة يجب أو يمكن تنظيمها على وفق نظام ما، بل نظام مثالي ما، وأن من مهمة الإسلام توفير مثل هذا النظام، فهي فكرة حديثة كما يبدو).

[1] يقول تعالى ﴿فاحكم بينهم بما أنزل الله﴾، سورة المائدة: ٤٨، وأيضا ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾، سورة المائدة: ٤٩.

[2] سورة آل عمران: ٣١.

[3] قارن بـ: Qara'i, 'Ali Quli, op. cit., Part II, p 179

الإلــه الغامضة –بل في منتهى الغموض– التي، في نظره، تمثل المحــور الحقيقــي لســلامة الإنسان ونجاته وخلاصه. ومن هنا دعا الناس جميعا إلى التحول من الاعتقاد بأن أديانهم هي المحور إلى الاعتقاد بأن الإله هو المحور الوحيد والحقيقي.

في الحقيقة، هذه الأطروحة ينقصها شيء واحد، لكنه أساسي للغاية، لتقترب مــن التصور الإسلامي الصحيح، أو بل لتكون هي هذا التصور الإسلامي الصحيح للإله، وهــو أن يكون ذلك الإله الذي اعتبره هيك المحور الحقيقي هو الله سبحانه وتعالى. ولكنها صارت مبتعدة عنه، بل متناقضة معه –ومن ثم كانت في مسيس الحاجة إلى تحليل نقدي من وجهــة النظــر الإسلامية، إذ جعل هيك اللهَ سبحانه وتعالى، الذي في اعتقاد المســلمين هــو رب العالمين وإلههم، في الهامش وفي درجــة متساويــة مع آلهة الأديان الأخرى: يهوه، وأدنــي، والإله الآب والإله الابن والإله روح القــدس أو الثالوث المقدس، وبراهمــا، وغاوتامــا، وغيرها، وفي الوقت نفســه جعــل هيك إلهَه الذي سماه هو "الحقيقة كمــا هــي في ذات نفسها" (The Real as It Is in Itself or The Real *an sich*) –إن هي إلا اسم سماه هو مــا أنزل الله به من سلطان!!–، في المحور أو المركز أو الوسط تعلو على سائر الآلهة. والذي يزيد هذه الأطروحة غرابة أشد، من المنظور الإسلامي، هو أن الأستاذ جون هيك ادعــى بأنــه وجد مــا يبرر أطروحته هذه في الثقافة الإسلامية، أو بالأحرى في "التقليد الصوفي" الــذي يقول بأن "الحق" أعلى منزلة من "الله"، على حد تعبير هيك. فأخذ يطور هذا القول إلى أن "الحق" هو "الحقيقة كما هي في ذات نفسها" وأن "الله" هو "الإله كما يراه المسلمون مــن خلال نظارتهم الدينية".[١] تعالى الله عما يقول هذا الرجل علوا كبيرا. فأصبحت الأديان، في نظر الأستاذ هيك من خلال "نظارته التعددية"، بمثابة "نظارات" (lenses) ينظر من خلالهــا النــاس إلى الحقيقة.[٢] كما أنه حاول أن يبرر بعد ذلك فكرة تساوي الأديان بما نقله عــن

---

[١] كما ادعى بأنه وجد مثل ذلك المبرر من تقاليد الأديان الأخرى. راجع صفحة ٧٩ إلى ٨٠ من هذه الرسالة.

[٢] يقول الأستاذ هيك: "(O)ur respective sets of scripture, theology and tradition form 'lenses' through which God is variously experienced," Hick, John, 'Trinity and Incarnation in the Light of Religious Pluralism,' in his (ed.), *Three Faiths - One God: A Jewish, Christian, Muslim Encounter* (London: The Macmillan Press, 1989), p. 197. (إن مجموعات من كتابنا المقــدس، وعقيدتنــا، وتقاليدنا تشكل "نظارات" يكتشف من خلالها الإله بشكل مختلف أو متنوع).

قول الصوفي المولوي جلال الدين الرومي "إن المصابيح مختلفة، ولكن الضوء واحد"، كما مر.[١] فزعم أن هذا القول يؤكد نسبية تلك النظارات، وأن التقليد الصوفي هو الأكثر وفاء لمشروع التعددية الدينية الاختزالية في البيئة الإسلامية.[٢]

وفي الحقيقة، إنه هنا يتبين بجلاء أشد نقاط الضعف لأطروحة جون هيك التعددية. ففيها سفسطة إلى حد كبير، إذ لو كانت حقيقة الإله التي رآها المسلمون وأتباع الأديان الأخرى متساوية في "النسبية"، فما هو المعيار لهذا الحكم؟ وإذا كان المعيار هو العقل، فعقل من هو؟ ولا يمكن أن يكون المعيار هو هيك نفسه، لأنه بدوره يستحيل له أن يتخلى عن "نظارته الذاتية" إطلاقا.[٣] فكان بذلك هو الآخر من الشكوكيين كما أشرنا إليه في الفصل الماضي. وإلا، أي بأن كان هيك أصر على أن ما رآه هو هو الحق (بألف ولام العهد) والآخر نسبي أو باطل، بطلت النسبية من أصلها، وانهارت -تبعا لها- أطروحته التعددية، وثبت بذلك ما أثبتناه من وجهة النظر العلمية سابقا أن لا تعددية بدون المرجعية.

هذا من ناحية البنية الفكرية للأطروحة. أما من الناحية المنهجية، فقد ارتكب خطأ جسيما يقدح في علميته هو وأطروحته في نفس الوقت. وذلك حين يحتج بما ورد، حسب زعمه، في "التقليد الصوفي" ليبرر ما تقرر عنده من نظرية كما ذكر آنفا. أولا، إن التقليد الصوفي لا تقوم به الحجة على الإسلام أصلا؛ فكأنه لم يسمع ما يقوله الأستاذ ر. س. زاهنر (R. C. Zaehner) منبّها به الباحثين جميعا إلى "أن مثل هذا 'المنهج' لا يجدر بالثناء عليه أبدا،"[٤] فلا ينبغي اتباعه. وثانيا، إن الأستاذ هيك لم يذكر أي التقليد

---

[١] انظر: ص ٨٠ من هذه الرسالة.

[٢] راجع: Hick, John, *An Interpretation of Religion*, p 378.

[٣] قارن بـ: Siddiqi, Muzammil H., 'A Muslim Response to John Hick Trinity and Incarnation in the Light of Religious Pluralism,' in *Ibid.*, pp 211-2

[٤] انظر: Zaehner, R C., *Mysticism: Sacred and Profane* (London Oxford University Press, 1961), p. 31. ويستطرد الأستاذ زاهنر قائلا:

"It is quite absurd, for example, to quote the late philosophic mystic, Ibn al 'Araby, as an authentic exponent of the Muslim Tradition since he has been rejected by the majority of the orthodox as being heretical ... *Such a 'method' has nothing to commend it.* It merely serves to irritate those who are genuinely puzzled by the diversity of the world's great religions" (emphasis added)

الصوفي هذا؟، ومن قال ذلك؟، وأية طريقة من الطرق الصوفية كان ينتسب إليها؟. وثالثا، حسب معرفتي أنه ليس هناك من المتصوفين من يقول بالتمييز بين "الله" و "الحق". لأن هذا التمييز يؤدي إلى القول بوجود إله آخر غير الله، أو على الأقل وجود مفهوم آخر للإله غير ما هو مذكور بشكل واضح بين في الكتاب والسنة؛ فالله سبحانه الذي تصوره المسلمون بأنه لا إله إلا هو وحده كما جاء في الكتاب والسنة، والذي يتوجهون إليه بجميع عباداتهم، هو أيضا "الحق كما هو في ذات نفسه"، كما أخبر الله تبارك وتعالى عن نفسه بذلك حيث قال ﴿ذلك بأن الله هو الحق﴾.[1] وفوق ذلك، إن الحق هو اسم من أسماء الله تعالى الحسنى، مثل الرحمن الرحيم الحي القيوم وغيرها، فالاسم لا يمكن أن ينفصل عن المسمى كما تقرر في المنطق.

إن فكرة الإله في التصور الإسلامي ثابتة راسخة واضحة صافية يعبر عنها في شهادة التوحيد "لا إله إلا الله"، كما مر. وهي العقيدة التي تُعلّم المسلم تسمية الأشياء بمسمياتها، وتعرّفه حقائق الأشياء كما هي، بما فيها حقيقة الاختلاف والتنوع والتمايز بين الأديان، دون تبسيط أو اختزال أو تسطيح. فهي بالتالي، تمثل المعيار المرجعي لكل شيء في حياة المسلم، ومن ثم فهي محور الاتجاه له، حيث يسعى جاهدا أن يسير إليه دائما في صعوده بإسلامه نحو الكمال. وبناء على هذا، فإن الله تعالى هو المحور الحقيقي، أو "الحقيقة كما هي في ذات نفسها" (لاستعارة ما اصطلح به الأستاذ هيك)، الذي يجب أن يتجه إليه كل الناس جميعا. إذن، فإن دعوة هيك إلى "تحويل الاتجاه من محورية الدين إلى محورية الإله أو الحقيقة"، لا تتناول المسلمين، لأنهم قد ساروا في اتجاه صحيح؛ وإنما تتناول غير المسلمين فحسب، وفي مقدمتهم هو نفسه.

(إنه لمن السخافة جدا، مثلا، أن يستشهد بالصوفي الفلسفي المتأخر، ابن العربي، كدليل صحيح لتقاليد المسلم إذ إنه قد رفضه معظم الأرثوذكس باعتباره مبتدعا.... فإن مثل هذا "المنهج" لا يجدر بالثناء عليه أبدا. إنه يؤدي فقط إلى إزعاج هؤلاء الذين أصلا أربكهم تنوع أديان العالم العظمى).

[1] سورة الحج: ٦.

الإنجيل فيه هدى ونور...﴾،[1] وقوله تعالى ﴿يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير، قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين﴾.[2] ولكن القرآن الكريم لم يترك الأمر بعد ذلك مفتوحا لاجتهادنا أن نستنتج بما أن الشرائع التي جاء بها سيدنا موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام وعلى نبينا أفضل الصلاة والتسليم كلها تحتوي نورا إلهيا فحينئذ لا فرق بين أيتها نتبع؛ ولا بذلك لنا أن نختار ما نشاء من أية واحدة منها حسبما يناسب رغباتنا وأذواقنا وخلفياتنا وتجاربنا الشخصية؛ وإنما كانت حقيقة الأمر أن الله تعالى أنزل هذه الأنوار في تعاقب، وأن علينا أن نتبع النور المحمدي الذي قد عينه هداية لنا في هذا العصر كما ينص على ذلك قوله تعالى في معرض إجابته لدعوة موسى عليه السلام، فيقول ﴿قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل شيء، فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة والذين هم بآياتنا مؤمنون. الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم، فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون. قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا الذي له ملك السماوات والأرض، لا إله إلا هو يحيي ويميت، فآمنوا بالله ورسوله النبي الأمي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون﴾.[3]

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، إن قول المولى الرومي المذكور الذي نقله هيك 'محرفا'، وإن لم يخل بالمعنى، كان 'مبتور السياق' كما أثبتنا سابقا. فلو وضعناه في سياقه الكامل لاتضح المعنى أنه لا يبرر أبدا تعددية هيك الاختزالية، فقد قال الرومي بعد ذلك

---

[1] سورة المائدة: ٤٦.

[2] سورة المائدة: ١٥؛ وانظر سورة الأنعام: ٩١ ﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا...﴾؛ وسورة الشورى: ٥٢ ﴿وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا، وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾؛ وسورة الأنبياء: ٤٨ ﴿ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياء وذكرا للمتقين﴾.

[3] سورة الأعراف: ١٥٦-١٥٨. قارن بـ:

Legenhausen, Muhammad, 'Islam and Religious Pluralism, p. 135

"يظهر من المنظر، يا جوهر الوجود، الفرق بين المؤمن الحقيقي والزرادشتي أو المجوسي واليهودي."[١] ومن ناحية ثالثة، لقد ازداد موقف الرومي من التعددية الدينية جلاء حاسما حينما أجاب على خصمه المسيحي، وهو الجراح، الذي كان يتوسل بعذر له عن مسيحيته لكونها ديانة آبائه، فأجابه الرومي قائلا: "إن ذلك ليس بعمل أو كلام رجل عاقل ذي حواس سليمة. فالله قد أعطاك عقلا غير عقل أبيك، وبصيرة غير بصيرة أبيك، وتمييزا (غير تمييز أبيك). فلماذا ألغيت بصيرتك وعقلك، متبعا (بدلا من ذلك) لعقل سيقودك إلى الهلاك ولا يهديك (إلى الصلاح)؟."[٢] ويؤكد هذا ما بينه بعد ذلك قائلا: "طبعا إنه صحيح بأنه لا بد أن يقول بأن رب عيسى عليه السلام، قد أكرم عيسى ورفعه إليه، بحيث إن من خدمه فقد خدم الرب، ومن أطاعه فقد أطاع الرب. ولكن بما أن الله قد أرسل نبيا أفضل من عيسى، مُظْهِرا على يده كل ما أظهره على يد عيسى وما هو أكثر، فيتعين عليه اتباع ذلك النبي، من أجل الله، لا من أجل النبي ذاته."[٣] وبناء على هذه الشواهد الصريحة، نستطيع أن نخلص إلى القول مع الأستاذ ليغنهاوزن بأن المولى جلال الدين الرومي لم يكن من التعدديين الاختزاليين مثل ما زعم به الأستاذ هيك.[٤]

---

[١] يقول الرومي:

"From the place (object) of view, O (thou who art the) kernel of Existence, there arises *the difference between the true believer and the Zoroastrian and the Jew*" (emphasis added)

وقد نقلنا النص كاملا في الفصل الثاني، انظر ص ٨٠ من هذه الرسالة.

[٢] يقول الرومي:

"That is not the action or the words of an intelligent man possessed of sound senses God gave you an intelligens of your own other than your father's intelligence, a sight of your own other than your father's sight, a discrimination of your ouwn. Why do you nullify your sight and your intelligence following an intelligence which will destroy you and not guide you?" *Discourses of Rumi*, tr. by Arthur J. Arberry (Richmond: Curzon Press, 1993), p 135 It is also quoted in Legenhausen, Muhammad, 'Islam and Religious Pluralism,' p 135.

[٣] يقول الرومي:

"Certainly it is right that he should say that the Lord of Jesus, upon whom be peace, honoured Jesus and brought him nigh to Him, so that whoever serves him has served the Lord, whoever obeyed him has obeyed the Lord But inasmuch as God has sent a prophet superior to Jesus, manifesting by his hand all that He manifested by Jesus' hand and more, it behooves him to follow that Prophet, for God's sake, not for the sake of the Prophet himself" *Discorses of Rumi*, p 136 It is quoted also in 'Islam and Religious Pluralism,' pp 135-6

[٤] انظر: Legenhausen, Muhammad, 'Islam and Religious Pluralism,' p 136.

بل حتى الشيخ محيي الدين ابن عربي، الذي يعرف بين المسلمين بباطنيته البالغة إلى حد المنكر، والذي في كلامه ما يوهم نصرته لفكرة المساواة بين الأديان، فإن موقفه من التنوع الديني هو نفس الموقف الذي اتخذه المسلمون عموما. ويتضح هذا من إجابته حينما سئل من قبل حاكم مسلم عن كيفية التعامل مع المسيحيين، فيجيب بأنهم يجب أن يعاملوا كمتعاقدين ضمن القوانين الإسلامية،[١] مؤكدا في الوقت نفسه بأنه يجب على الناس في العصر الحاضر اتباع الشريعة التي جاء بها النبي محمد صلى الله عليه وسلم.[٢] والذي يزيد هذا الموقف أكثر وضوحا وتأكيدا تشبيهه لمكانة الإسلام بين الأديان الأخرى بنور الشمس بين أنوار الكواكب، حيث اختفت أنوار الكواكب بظهور الشمس طبيعيا، ويمضي قائلا:

> والشرائع كلها أنوار، وشرع محمد صلى الله عليه وسلم بين هذه الأنوار كنور الشمس بين أنوار الكواكب. فإذا ظهرت الشمس خفيت أنوار الكواكب واندرجت أنوارها في نور الشمس. فكان خفاؤها نظير ما نسخ من الشرائع بشرعه صلى الله عليه وسلم مع وجود أعيانها كما يتحقق وجود أنوار الكواكب. ولهذا ألزمنا في شرعنا العام أن نؤمن بجميع الرسل وجميع شرائعهم أنها حق، فلم ترجع بالنسخ باطلا، ذلك ظن الذين جهلوا. فرجعت الطرق كلها ناظرة إلى طريق النبي صلى الله عليه وسلم. فلو كانت الرسل في زمانه لتبعوه كما تبعت شرائعهم شرعه.[٣]

وقصارى القول، إن الاتجاه الصوفي في الإسلام يأبى أن يكون لصالح مشروع التعددية الدينية المختزلة ما دامت غالبية الصوفيين العظمى يشترطون أنفسهم على التقيد والالتزام الشديد بالشريعة والمراقبة الذاتية الشديدة على اتباعها قبل مباشرة طريقة السير والسلوك الروحاني. وذلك كما ظهر في شعارهم الشهير "لا طريقة بدون شريعة" و "لا

---

[١] المرجع السابق، ص ١٣٧.

[٢] ابن عربي، محيي الدين أبو عبد الله محمد بن علي، **الفتوحات المكية** (بيروت: دار صادر، د. ت.)، ج ٣، ص ٣١٢.

[٣] المصدر السابق، ج ٣، ص ١٥٣. فهذا الموقف لابن عربي واضح وضوح الشمس في النهار. ولكن قد يستغله البعض لتأييد أطروحة التعددية عن طريق الاقتطاف من كلام هذا الصوفي مبتور السياق، كما فعله تشيتك (Chittick) مثلا في كتابه *Imaginal Worlds* (العوالم الخيالية) حيث ترك الجملتين الأخيرتين الخطيرتين مما نقلناه كاملا في المتن. فقطع كلام هذا الصوفي، عن جهل أو عمد، عند قوله (ذلك ظن الذين جهلوا)!. انظر:
Chittick, William C., *Imaginal Worlds: Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York, 1994), p. 125.

سبيل للباطن إلا من خلال الظاهر، وأن الظاهر المطلوب في العصر الحاضر هو ما جاء به الإسلام."[١]

وهكذا، لا يمكن أن تجد نظرية التعددية الدينية المختزلة أرضية رحبة في الإسلام، لأن هذا الدين له نظرته الخاصة المتميزة في هذه القضية، وهي النظرة التي تتميز بالواقعية والإنسانية والتوحيد.

• الإسلام والاتجاه التوفيقي

إن الاتجاه التوفيقي أو الانتقائي أو التلفيقي هو اتجاه قديم، كما قلنا. وإنه يفترض لوجوده روح المساواة والنسبية المطلقة دائما، فيشترك في هذا الأمر، كما هو الملاحظ، مع الاتجاهات التعددية الأخرى. والفرق الواضح بينها فقط في أن الاتجاهين السابقين يغلب فيهما نزعة العقلية الجامحة، في حين أن هذا الاتجاه –وكذا الاتجاه اللاحق: الحكمة الخالدة– يغلب فيهما العاطفية الباردة. وكلتا النزعتان لمنهج التفكير مذمومتان في الإسلام، لأنهما بوحدهما لا يقودان إلا إلى بعض الحقيقة حينا، وإلى الضلال أحيانا أخرى. ومهما قدر لهما التوصل إلى الحقيقة، فإن هذه الحقيقة لا يعدو أن تكون أكثر من حقيقة نسبية. والسبب الرئيس في ذلك، أن ما في وراء هاتين النزعتين ليس إلا الهوى. والهوى، حسب المنطق القرآني لا يهدي إلا إلى الفساد والضلال كما في قوله تعالى ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن﴾،[٢] ولهذا نهانا الله تعالى عن اتباع الهوى كما في قوله ﴿ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾،[٣] وقوله ﴿فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا، وإن

---

[١] انظر: Legenhausen, Muhammad, 'Islam and Religious Pluralism,' p 135؛ وانظر أيضا: الأسدي، مختار، 'التعددية الدينية: رؤى لاهوتية وكلامية،' في التوحيد، السنة ١٩، العدد ١٠٥، (خريف ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ص ٨٥.

[٢] سورة المؤمنون: ٧١.

[٣] سورة ص. ٢٦.

تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا﴾.[1] وفوق ذلك، إن اتباع الهوى في مثل هذه القضية العقدية الخطيرة، سواء كان باسم التجربة الروحية أو الميستيكية أو غير ذلك، يؤدي بالمسلم إلى الشرك والكفر والضلال –والعياذ بالله، لأنه حينئذ قد اتخذه إلها من دون الله. وهذا مما أشار إليه قوله تعالى ﴿أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة، فمن يهديه من بعد الله، أفلا تَذَكَّرون﴾.[2]

وهذا أول ما نلاحظ من الاتجاه التوفيقي، حيث كان أصحاب هذا الاتجاه إنما توصلوا إلى ضرورة التوفيق بين العناصر الممتازة من الأديان، عبر هذا الطريق، كما اتضح ذلك بوضوح من تجربة راماكريشنا باراماهامسا الروحية أو الميستيكية بصفة خاصة.[3] وأما الثاني فهو قضية الخلط بين العناصر الدينية المختلفة، فهل ترضى الأديان، أو على الأقل تسمح، بمثل هذا الحال؟ إن طريقة التدين مثل هذه قد تكون صحيحة ومقبولة في التقليد الهندوكي –الذي يتسامح مع الاختلافات العقائدية المتضادة إلى الحد الأقصى، بناء على اعتقاد الهندوكيين بأن كل العبادات والتأملات (meditations) الدينية إنما هي طرق موصلة إلى نفس التجربة لحقيقة البراهمان (Brahman)[4] (وأبرز الممثلين لهذا الاتجاه، كما ذكرنا، كان معظمهم جاءوا من التقليد الهندوكي، إلا المجتمع الثيوصوفي والبهائية. والمجتمع الثيوصوفي الذي تأسس في الولايات المتحدة انتقل هو الآخر إلى الهند واستقر وتمركز فيها أيضا). ولكن الإسلام لا يعترف ولا يسمح بذلك إطلاقا. وهذا الموقف الحاسم والصارم مبني على عقيدة التوحيد الخالص الذي يمثل الجوهر الأساسي للإسلام كما تقرر سابقا، والذي يصدر منه جميع ما يتصل بوجود هذا الدين وحقيقته من عقيدة وشريعة وأخلاق. فلا عقيدة ولا شريعة ولا أخلاق إلا ما بينه الله تعالى في الكتاب العزيز وما أقر

---

[1] سورة النساء: ١٣٥.

[2] سورة الجاثية: ٢٣. وقد ذكر الإمام الشاطبي رحمه الله بتوسع في كتابه **الموافقات** كيف أن الإسلام حذر الناس من اتباع الهوى وكيف أن الآثار التي تترتب على ذلك كلها لا خير فيها. انظر: الشاطبي، أبو إسحاق (ت ٧٩٠هـ)، **الموافقات** (بيروت: دار المعرفة، ط٢، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م)، ج ٢، ص ١٦٨-١٧٦.

[3] انظر ص ٩٥ إلى ٩٦ من هذه الرسالة.

[4] راجع: Zaehner, R. C., *Mysticism: Sacred and Profane*, p. 31.

به رسوله صلى الله عليه وسلم في السنة المطهرة. وما على الناس في هذا الشأن العظيم بعد ذلك إلا التسليم والخضوع والانقياد، كما في قوله تعالى ﴿إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا، وأولئك هم المفلحون﴾،[١] وقوله تعالى ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا﴾.[٢] وما حقيقة الإسلام إلا هذا. فالتوحيد بذلك يتضمن معنى الوحدة والكمال والتكامل في نفسه مستغنيا عن غيره. ومن هنا، فإن محاولة الإتيان بالعناصر الدينية من الأديان الأخرى ثم خلطها مع التوحيد، لا تخل بوحدته وكماله وتكامله فقط، وإنما تهدم الإسلام من أساسه أيضا. ولهذا جاء التحذير من رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذلك إذ قال «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»،[٣] وإذ قال «وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة».[٤]

هذا شيء. والشيء الآخر، أن الاتجاه التوفيقي، وفكرة النسبية المطلقة بشكل عام، فيها تعطيل للرسالة السماوية التي تعتقد بضرورتها الأديان السماوية. فإذا جاز للناس أن يبتدعوا أو يختاروا ما يشاؤون من عقيدة أو شريعة أو أخلاق وفق ما تمليه عليهم أهواؤهم أو رغباتهم أو تجربتهم الروحية الشخصية أو الجماعية، فلا فائدة حينئذ للرسالة.

والشيء الثالث، أن هذا الاتجاه الفكري يحمل في نفسه طبيعة التعارض، من حيث إنه في أغلب الأحيان، إن لم يكن دائما، انقلب بسهولة من الحركة المتسامحة المنفتحة إلى العكس، أي غير المتسامحة أو المغلقة والانحصارية. فالحركة الثيوصوفية، مثلا، التي تدعي بأنها تنتسب إلى كل الأديان، وأنها المدافعة عنها والخادمة لها، فإنها تدعي في نفس

---

[١] سورة النور: ٥١.

[٢] سورة الأحزاب: ٣٦. هذه الآية، وإن كان سبب نزولها خاصا وهو قصة السيدة زينب بنت جحش، فإنها تفيد العموم، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقرر عند الأصوليين.

[٣] الحديث رواه الإمام البخاري في صحيحه، ٣: ٢٤١؛ والإمام مسلم في صحيحه في كتاب الأقضية، ١٧.

[٤] الحديث رواه الإمام مسلم في كتاب الجمعة: ٤٣.

الوقـــت بتفوقها على كل الأديان.[١] بل فوق هذا، إنها أطلقت التهديدات على أي أحـــد يتحدى هذا الادعاء، "ويل!،" كذا صاحت السيدة بيـسانت (Besant)، "لذلك الدين الذي يرفض تعاليـــم الحكمـــة القديمـــة، ويتنكر لرسلها الذين يعلنونها.... إننا (الثيوصوفيـــين) رسل الأكابر (the Great Ones)."[٢] وهكذا أيضا حالة حركة براهما ســـاماج (أو المجتمـــع الإلهي) التي أسسها رام موهن راي –أبو الهند الحديثة، والحركـــة الراماكريشـــناوية الـــتي أسسها سوامي ويويكاناندا –تلميذ راماكريشنا، حيث أصبحتا في تطورها المتـــأخر دعـــوة غـــير متسامحة أو متشددة. فقد انقلب الاتجاه التوفيقي بذلك إلى مشكلة جديـــدة فـــوق المشكلات الموجودة.

. الإسلام والحكمة الخالدة

ولعل أهم ما يأسر الانتباه بالنسبة لأطروحة "الحكمة الخالدة" –ومن ثم يحتـــاج إلى وقفـــة وتحليل، هو محاولتها الطموح لإحياء الحكمة الخالدة وتفعيلهـــا مـــن جديـــد، ردا علـــى الاختزاليـــة والنسبية الناتجتين من جراء تيار العلمنة الجائحة، وعمليتها الجارية بسرعة بارقة، وعملية الحط عن كل ما هو مقدس (desacralization). فهل هذه المحاولة التي تبدو نبيلـــة للغاية، موفَّقة أم لا؟

لقد أعرب كثير من الباحثين عن عدم ارتياحهم لهذه الأطروحـــة وشـــكوكهم في وجاهتها. فيرى وليم س. ختيك (William C. Chittick)، مثلا، كيف أن هذه الأطروحـــة تبدو غريبة وشاذة من وجهة النظر الإبستيمولوجية الحديثة، وغير منسجمة مـــع الســـياق المعرفي المعاصر.[٣] وقريبا من هذا، يرى عدنان أسلان أن الحكمة الخالدة تواجه مشكلة مـــن

---

[١] انظر: Dewick, E. C., D. D., *The Christian Attitude to Other Religion*, p. 18.

[٢] تقول.

"Woe!, unto that religion which rejects the teaching of the Ancient Wisdm, and turns its back on the heralds who proclaim it. We (Theosophists) are the heralds of the Great Ones." Quoted in *Ibid.*, p. 18.

[٣] انظر: Aslan, Adnan, *Religious Pluralism*, p. 231.

داخل نفسها، إذ تدعي بأنها تقدم علاجا للمصابين من أزمة الحداثة، ولكن هذا العـــلاج، للأسف، قد تم تقديمه في صورة لا تعجبهم، أو في لغة لا يفهمها هؤلاء الذين يبحثون عـــن طريق بديلـــة للخروج عنها. فهذه الأطروحة، كما يقول أسلان "تستخدم لغة تعني معنى هو أكثر بكثير مما تقول."[١] إضافة إلى ذلك، يرى أسلان أن فكرة التعددية لأصحاب الحكمة الخالدة التقليديين "قد تتسع لكل الأديان في جو مقدس، ولكنها لا تستطيع أن تقدم أي حل للتعارضات العقدية والأخلاقية بين الأديان، طالما أنها تعتقد بحقية كل شكل مـــن أشـــكال التقاليد."[٢]

هذه الانتقادات وما شابهها تعكس مدى غرابة الأطروحة، وفي الوقت ذاته مـــدي شططها من وجهة النظر الإبستيمولوجية الحديثة. وأهم منشأ هذه الغرابة والشطط، فيمـــا يبدو، هو عدم صلابة الأسس التي بنيت عليها هذه الأطروحة، وعدم انضبـــاط المصـــادر الـــتي استمدت منها وجودها؛ يعني ماهية الحقيقة الماورائية أو الحكمة الخالدة أو القاســـم المشترك الأعظم أو العلم المقدس أو التقليد والتراث أو الوحي. فكلهـــا مصطلحـــات لا ضابط لها محددا إلا ما وصفه رائد التقليديين، رينيه جينو، بأنه "العادات أو القيم والمبادئ أو الحكمة التقليدية التي توارثها الناس وتلقوها بالقبول علـــى اختـــلاف مِلّلهـــم ونحَلهـــم وأجناسهم عبر العصور والأزمان شرقا وغربا،"[٣] كما ذكرنا سابقا. ولكن ما هو هذا التقليد وهذا التراث؟ فقد طرح هذا السؤال نفسه نظرا إلى أنه إذا نظرنا إلى ظـــاهرة التديـــن في المجتمعات الإنسانية عبر العصور والأزمان، فإننا نجد أن كل مجتمع تقليدي كان يدين بديـــن ما أو يقلد تقليدا ما، وأن دينه أو تقليده كان هو الدين أو التقليد (بألف ولام العهد)؛ ففي المجتمع اليهودي فإن اليهودية هي الدين، وفي المجتمع المسيحي فإن المسيحية هي الديـــــن، وفي المجتمع الإسلامي فإن الإسلام هو الدين، وفي المجتمع البوذي فإن البوذية هـــي الديـــن، وهكذا. ولكن لم يكن يعرف قط في هذه المجتمعات التقليدية مثل هذه الفلســـفة المنظمـــة

---

[١] *Ibid.*, p 128.

[٢] *Ibid.* وانظر الانتقاد بتوسع في المصدر السابق، ص ١٢٨-١٢٩.

[٣] راجـــع: Guenon, Rene, *Crisis of the Modern World* (Lahore Suhail Academy, [1942] 1981), pp 15-27

المسماة بالحكمة الخالـــدة التي ترمي إلى وحدة الأديان. فأي تقليد، إذن، هو الذي جعلـــوه سندا وأساسا لأطروحتهم التعددية؟ وإذا عزوه إلى المستيكيين أمثال ابن عربـــي وميســـتر إيكهارت (Meister Ekhart)، فإن هذا العزو مرفوض. صحيح، إنهما تقليديـــان، ولكـــن ليس التقليد في المعنى الذي يريدونه؛ أولا، لأنهما، كما يقول أسلان، ما كانا يعبران عـــن آرائهما في كتاباتهما فيما يتعلق بتعدد الأديـــان، من أجـــل إقنـــاع الإنســـان في العصـــر الحديث؛[١] وثانيا، لأن ابن عربي خاصة لم يكن موقفه من تعدد الأديـــان مثـــل مـــا عنـــد التعدديين، من المساواة والنسبية والاختزالية كما أثبتنا آنفا، ولا مثل ما عنـــد التقليديـــين أصحاب الحكمة الخالدة من التفريق بين الحقيقة الباطنية المطلقة مطلقا، والحقيقة الظاهريـــة المطلقة نـــسبيا.[٢]

علاوة على ذلك، هذا الاتجاه الفكري يتعارض مع ادعائه بالوقوف ضـــد النســـبية والاختزالية والعلمانية، إذ إنه من أجل أن يعدل مع مطلقية الأديان جميعا لا بد أن يلجأ إلى اعتبارها نسبية نوعا ما (relativization) على نحو ما رأينا من قبل، حيث إنهم اضطروا إلى اختراع فكرة التفريق بين "المطلق مطلقا" و "المطلق نسبيا". فلا فرق، حينئذ، بين هذا الاتجاه والاتجاهات الثلاثة قبله إلا في القدر والدرجة؛ يعني إذا كان قدر نسبية الأديان في الاتجاهات السابقة سلبيا، فإن قدر نسبيتها في هذا الاتجاه فيه شيء من الإيجابية. ولكن هذا لا ينقذه من الوقوع في النسبية المذمومة التي كان يحاول جاهدا أن يفر منها. والذي يجعله عاجزا أكـــثر عن أن يحقق الأهداف التي قام من أجلها، وأن يجتنب تكراره لنفس الأخطاء التي وقعت فيها الاتجاهات السابقة، هو نظرته "الاختزالية" للدين، حيث لا يعترف بدائرة اختصاص الديـــن إلا جانب حياة الإنسان الاعتقادي والشخصي فقط، أما جوانبها الأخلاقية والاجتماعية فقد تركها لنظام لاديني علماني أن يعبث بها ما يشاء. ومن هنا فإن هذا الاتجاه قد أسهم فـــي تنشيط عملية العلمنة على عكس ادعائه.

---

[١] Aslan, Adnan, *op. cit.*, p. 129.

[٢] والنصوص التي اقتطفناها سابقا من كتابات ابن عربي واضحة جدا. راجع ص ٢٦١ السابقة.

والذي يثير الدهشة والاستغراب أكثر، من وجهة النظر الإبستيمولوجية الإسلامية، أن هذا الاتجاه كثيرا ما يؤسس أطروحته على المبادئ والمصطلحات الإسلامية أو يبرهنها بها، الأمر الذي حدا ببعض الباحثين إلى تسميته أو وصفه إسلاميا، والإسلام منه براء.[١] وأهم هذه المبادئ والمصطلحات هو "الدين الحنيف" والمصطلح الذي يقول سيد حسين نصر بأنه معروف في الغنوصية أو العرفانية الإسلامية أو الصوفية، وهو مصطلح "التوحيد واحد" الذي أجلزه نصر بـ(the doctrine of Unity is unique). وفي الحقيقة، ليس فيما ذكره نصر عن مفهوم الدين الحنيف ما يتعارض مع العقيدة الإسلامية، حيث إنه يؤكد بأن دين التوحيد هو الدين الوحيد الذي أنزله الله تعالى للناس عن طريق سلسلة من الرسل والأنبياء عليهم السلام على مر العصور. فهو بذلك يمثل الملتقى لجميع الأديان أو النقطة لوحدة الأديان، أو بتعبير أصح: الشرائع، السماوية.[٢] ولكن سرعان ما نجد الغرابة الشديدة حينما قام الأستاذ نصر –اتباعا لأستاذه، فريتجوف شوون– بتبسيط هذا الدين الحنيف ليكون بمثابة الحقيقة الجوهرية أو الباطنية (esoteric) التي هي "المطلقة مطلقا" أو "الحق مطلقا"، لتكون الأديان جميعا، باعتبار أنها مظاهر وأشكال لتجلي هذه الحقيقة المطلقة، وباعتبار أنها تنهل منها وتعود إليها وتلتقي عندها، مطلقة أو حقا دون أن تكون هي "المطلقة" في حد ذاتها أو "الحق" في حد ذاته. ومعنى ذلك أن الإسلام والمسيحية واليهودية والهندوكية والبوذية والطاوية والكونفوشيوسية وما إلى ذلك من أديان العالم، الحية منها والميتة، سواء في "المطلقية النسبية" تماما.

في الحقيقة، إن هذه النسبية، إن أريد بها نسبية زمنية، قد يكون لها ما يبررها من الناحية العقدية الإسلامية. ولكن الأستاذ نصر وأساتذته التقليديين أطلقوها إطلاقا بدون أي قيد. بل من أجل تعزيز أطروحة الحكمة الخالدة هذه، حاول نصر أن يجيء بحجة ثيولوجية أو كلامية، وهي الحكمة الإلهية والعدل الإلهي والإرادة الإلهية؛ فزعم أنه ليس

---

[١] على سبيل المثال، الدكتور عدنان أسلان الذي جعل أطروحة سيد حسين نصر الحكمة الخالدة كممثلة للفلسفة الإسلامية عن التعددية الدينية. وقد بينت عدم موافقتي على ذلك في أول الفصل الثاني الماضي.

[٢] انظر .Nasr, Seyyed Hossein, *Sufi Essays*, pp. 131-2

من الحكمة الإلهية ولا من العدل الإلهي أن يترك الله تعالى الأديان غير الإسلامية باقية قائمة على خطأ وضلال لمدة آلاف من سنين، فاستنتج من ذلك بأن هذه الأديان كلها مراد بها من عند الله سبحانه وتعالى -ومن ثم، فهي صحيحة وحق!، كما مر معنا؛[١] ناسيا أو متناسيا أنه ليس خلاف الحكمة الإلهية ولا خلاف العدل الإلهي أن يسمح الله تعالى لدينٍ ما أن يعبر عن نفسه بخطأ ما دام هذا الخطأ مترشحا عن إثم طوعي سيعاقب عليه الإنسان، أو إثم يُعذَر فيه آخر ويُصفَح عنه بسبب الجهل أو القصور وليس التقصير. كما أنه ليس خلاف الحكمة الإلهية كذلك أن يسمح الله لمعتقدٍ ما أن يغرق في الضلال ألفي سنة، إذا كانت ثمة منفعة أو حكمة أكبر وأعظم وأوسع لعموم الخليقة، مثل التدافع والتغاير والحراك الذي يقود الحياة إلى التقدم نحو الأحسن والأفضل، أو تخطي مواقع الركود والسكون والفساد، ومنح القدرة للقوى الإنسانية الراشدة كي تشد عزائمها قبالة التحديات، وأن تسعى لتحقيق المجتمع المؤمن الذي ينفذ أمر الله تعالى وإرادته وكلمته في العالم.[٢]

وكأن الأستاذ نصر ناسٍ أو متناسٍ أيضا أن الله تعالى قد يخلق شيئا وهو يريده كونا وشرعا، وقد يخلق شيئا وهو يريده كونا لا شرعا، كما هو المذكور سابقا. فالمسلم يوقن بأن مشيئة الله تعالى لا راد لها ولا معقب، كما أنه سبحانه لا يشاء إلا ما فيه الخير والحكمة. فهو تعالى خلق النور كما خلق الظلام، وخلق الجنة كما خلق النار، وخلق الإيمان كما خلق الكفر. وفي ذلك الخيرُ كله والحكمةُ كلها.

وهكذا، فقد تم تحريف مفهوم "الدين الحنيف" ليوائم أطروحة الحكمة الخالدة. وكل ذلك يلقي أضواء ساطعة على مدى بعد هذه الأطروحة عن الإسلام. فقد تقرر فيما سبق بيانه مبسوطا أن هذا الدين الحنيف هو الإسلام ذاته لا غيره. ومن هنا، تبين واضحا أن لا فرق بين أطروحة الحكمة الخالدة وغيرها من الاتجاهات التعددية الأخرى، من حيث إنها عاجزة، ليست فقط عن تقديم حل لمشكلات التعددية الدينية كما زعمت، وإنما هي

---

[١] انظر ص ١١٧ السابقة.

[٢] قارن بـ: الأسدي، مختار، المقالة السابقة، ص ٨٨.

عاجـــزة أيضا عن إنقاذ نفسـها من الوقوع في مأزق كانت تحاول دائما وجاهدا أن تفر منه، فصارت هي الأخرى مشكلة جديدة في مسرح التعددية الدينية -ومن ثَم يتوجه إليها مـــا قـــد وجهنا إلى الاتجاهات السابقة من التقادات. فلا عجب ولا استغراب، إذن، أن يصف الأستاذ الفاروقي هذه الأطروحة بأنها "فارغة... لا تفيد شيئا. فهي لا تقدم المعايـــير لحـــل الاختلافات بين أديان العالم، ولا تقدم الإشارات الإيجابية للتصرف."[١]

[١] يقول: ". . . it avails nothing. It does not provide criteria for settling differences among the religions of the world, nor does it provide positive indications for conduct." Al Faruqi, Isma'il R., 'Meta-Religion,' p 40

٣- الإسلام وحقوق الأقليات الدينية

تكلمنا في المبحث الأول من هذا الفصل عن موقف الإسلام من ظاهرة التنوع أو التعدد الديني بتوسع، وتخلصنا إلى نتيجة بأن الإسلام لا يسعه إلا الاعتراف بتعدد الأديان على حقيقتها كما هي دون تبسيط أو تسطيح أو اختزال. فهذا الاعتراف، بطبيعة الحال، تترتب عليه أحكام ومسؤوليات وحقوق وواجبات بين الجانبين، أي بين أتباع الإسلام في جانب وأتباع الأديان الأخرى في جانب آخر. وفي هذا المبحث سنحاول أن ندرس جانبا من هذه الأمور المترتبة على اعترافنا بالتعددية الدينية بقدر ما يتناسب مع السياق والنسق، إذ إن هذا الموضوع واسع ومتشعب جدا يحتاج لاستيعابه إلى مجلدات؛ يعني ذلك الجانب الذي يتعلق بالحقوق الأساسية للأقليات الدينية الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي، وهم الذين يعرفون في الفقه الإسلامي بـ"أهل الذمة"، والذين يعتبرهم الفقهاء -على أساس هذه الذمة- أنهم من "أهل دار الإسلام"،[1] فيكتسبون بذلك ما يسمى في عصرنا الحاضر "الجنسية" السياسية، على حد تعبير الأستاذ أبو الأعلى المودودي[2] والأستاذ يوسف القرضاوي.[3]

في الحقيقة، إن دستور العلاقة مع غير المسلمين عموما قد وضعه القرآن الكريم على أساس حرية التعامل والبر والقسط أو العدل والتسامح والاحترام لمعتقداتهم ومقدساتهم، وحرية التدين والاعتقاد وعدم الإكراه فيه وعدم المجادلة إلا بالحسنى، ما لم يقفوا في وجه الإسلام ويحاربوا دعاته ويضطهدوا أهله؛ ففي الحرية والبر والقسط يقول الله تبارك وتعالى

---

[1] راجع: القرضاوي، د. يوسف، الكتاب السابق، ص ١٧ وعثمان، د. محمد فتحي، الكتاب السابق، ص ١٣٠.

[2] انظر:
Al Maududi, Abul A'la, *Human Rights in Islam* (Islamabad Da'wah Academy, IIUI, 1998), p. 10

[3] انظر. القرضاوي، د. يوسف، الكتاب السابق، ص ٧.

﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم، ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾،[١] ويقول تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط، ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى، واتقوا الله، إن الله خبير بما تعملون﴾؛[٢] وفي التسامح والاحترام يقول تعالى ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم﴾؛[٣] وفي حرية التدين والاعتقاد وعدم الإكراه فيه يقول تعالى ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾،[٤] وإنما لا بد من الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالحسنى كما قال تعالى ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾.[٥]

وهذا الحكم يعم غير المسلمين جميعا. ولأهل الكتاب من بين غير المسلمين منزلة خاصة في المعاملة والتشريع. فإضافة إلى ذلك، أباح القرآن الكريم مؤاكلتهم، والأكل من ذبائحهم، كما أباح مصاهرتهم والتزوج من نسائهم المحصنات العفيفات، فيقول تعالى ﴿اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم، والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان﴾.[٦] وهذا في الواقع، كما يقول الأستاذ القرضاوي معلقا على الآية، "تسامح كبير من الإسلام، حيث أباح للمسلم أن تكون ربة بيته، وشريكة حياته وأم أولاده غير مسلمة، وأن يكون أخوال أولاده

---

[١] سورة الممتحنة. ٨-٩. انظر: القرضاوي، د. يوسف، الكتاب السابق، ص ٦.

[٢] سورة المائدة: ٨.

[٣] سورة الأنعام: ١٠٨.

[٤] سورة البقرة: ٢٥٦.

[٥] سورة النحل: ١٢٥.

[٦] سورة المائدة. ٥.

وخالاتهم من غير المسلمين.[1] كما نهى أيضا عن مجادلتهم إلا بالحسنى، يقول تعالى ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾.[2]

أ- حقوق أهل الذمة

وأما بالنسبة لغير المسلمين الذين يعيشون في دار الإسلام، أو أهل الذمة، فلهم منزلة ومعاملة أخص مما ذكر، ما لم ينقضوا العهد الذي قطعوه مع المسلمين؛ أي ما أعطوا الجزية المفروضة عليهم، وما التزموا أحكام القانون الإسلامي العام أو في غير الشؤون الدينية. وبشكل عام، فإن لأهل الذمة من الحقوق مثل ما للمواطنين المسلمين، إلا في أمور محددة مستثناة تتعلق بالأمن العام للدولة. فهم يتمتعون بحماية الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي من كل عدوان خارجي ومن كل ظلم داخلي، سواء فيما يتعلق بأنفسهم أو أموالهم أو أعراضهم أو عقائدهم وأديانهم كما أثبته النصوص الشرعية وأكده التاريخ الإسلامي المذكور، وكما فصله العلماء الفقهاء المتقدمون والمتأخرون على اختلاف مذاهبهم الفقهية.[3]

وكذلك يتمتعون أيضا بالمساواة مع المواطنين المسلمين أمام القانون المدني والجنائي وأمام القضاء.[4] فكل هذه الحقوق لا يمكن إلغاؤها ولا مصادرتها أبدا إلا في حالة واحدة فقط، وهي نقض أهل الذمة للعهد. ومهما كانت الحكومات غير الإسلامية تضطهد أو

---

[1] القرضاوي، د. يوسف، الكتاب السابق، ص ٦.

[2] سورة العنكبوت. ٤٦.

[3] هذا الموضوع مبسوط مطولا في موسوعات العلماء الفقهية على اختلاف مذاهبهم. وهناك كتب مستقلة للدراسة هذا الموضوع، ومنها -على سبيل المثال- ابن قيم الجوزية، الكتاب السابق؛ ونفس المؤلف، **شرح الشروط العمرية**، تحقيق صبحي الصالح (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١)؛ والقرضاوي، د. يوسف، الكتاب السابق؛ هويدي، فهمي، **مواطنون لا ذميون** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٥).

[4] انظر Al Maududi, Abul A'la, *op. cit.*, p. 10؛ وأيضا: عثمان، د. محمد فتحي، الكتاب السابق، ص ١٣٠-١٣٣.

تذبح مواطنيها المسلمين، فإنه لا تسمح لدولة إسلامية أن تنتقم منهم بإهدار دم ذمي واحد يعيش داخل حدود ولايتها.[1]

هذا فيما يتعلق بحقوق أهل الذمة بصورة عامة موجزة. وفيما يلي أود أن أفصل بعض الشيء حقوقهم في الحرية الدينية التي منحهم الإسلام إياها أو التي يجب على الدولة الإسلامية ضمانها وحمايتها ورعايتها.

ب- حقوق أهل الذمة في الحرية الدينية

يتمتع أهل الذمة بالحرية الدينية بمثل ما يتمتع به المواطنون المسلمون كذلك. فهذه الحرية تتحدد فقط بحرية بعضهم البعض، يعني أن حرية أهل الذمة انتهت إلى حيث ابتدأت حرية المسلمين، وكذلك العكس. وتشمل هذه الحرية، كما بينه العلماء استنباطا من نصوص الكتاب والسنة، الأمور التالية:

الأول، وهو الأهم، حرية الضمير والتدين والاعتقاد، والتعبير عن ذاتيتهم الدينية، أو الممارسة الفعلية لطقوس العبادة والعمل بمقتضى عقيدتهم وشريعتهم وتقاليدهم الدينية، بما في ذلك الحق في الإقناع والاقتناع بما يعتقدونه حقا. وهذا بناء على ما قد مر بنا سابقا من أن قضية العقيدة الدينية أو الإيمانية هي قضية الاختيار النفسي الذي يتم القرار فيه والتوصل إليه عن اقتناع وإخلاص تام، ومن هنا سميت سورة من القرآن الكريم تعرض عقيدة التوحيد بسورة "الإخلاص"، ومن ثَم نفى القرآن الكريم استخدام وسائل الإكراه والقهر والإجبار في هذه القضية،[2] لأنه لا فائدة فيه. بل لم يكتف بالنفي فقط وإنما أذن باللجوء إلى استعمال القوة من أجل ضمان الحرية الدينية.[3] وفي مسألة حق أهل الذمة في

---

[1] .Al Maududi, Abul A'la, *op. cit.*, p. 10

[2] يقول تعالى ﴿لا إكراه في الدين، قد تبين الرشد من الغي﴾، سورة البقرة: ٢٥٦.

[3] يقول تعالى ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا، وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا﴾، سورة الحج: ٣٩-٤٠.

الاقتناع وعدم الاقتناع هذه، يجب أن نتذكر الهدي النبوي الشريف في معاملة مسيحي نجران عندما سمعوا دعوى النبي صلى الله عليه وسلم ذاته، واهتدى بعضهم ولم يهتد البعض، فإنه استمر في معاملتهم بنفس الأسلوب من كرم الضيافة الذي يستحقونه، وقبل عرضهم ليضمنهم في السلم الإسلامي، وأعادهم إلى منزلهم في حراسة وفي صحبة شخص موثوق به ليقدم لهم العون في شئونهم الخاصة.[1] وأما حقهم في إقناع الآخرين، فقد رأى العلماء المعاصرون، ومنهم الشيخ المودودي والأستاذ الفاروقي رحمهما الله، بأن لأهل الذمة أن يمارسوا الأنشطة الدعوية إلى دينهم،[2] شريطة أن تتم في إطار الإقناع والاقتناع ذاتهما بعيدة عن أساليب تتنافى مع الأخلاق مثل الرشوة أو الإكراه أو الإغراء.[3] وذلك لأن الاقتناع، كما يقول الفاروقي، "عملية ذات وجهين، فهو عملية من المناقشة والمناقشة المضادة. وليس من الممكن أن يتم إلا في وجود المناقشة الحرة بين شخصين أو طرفين لديهما ما يكفي من الوعي."[4]

والثاني، الحق في الاحتفال بأعيادهم وحفلاتهم الدينية. فلهم أن يضربوا نواقيسهم في أي ساعة شاؤوا من ليل أو نهار، إلا أوقات الصلاة، وأن يخرجوا الصلبان في أيام عيدهم، كما ثبت في مصالحة خالد بن الوليد رضي الله عنه لأهل الحيرة وعانات وقرقيساء وغيرها.[5]

والثالث، حق بناء وإنشاء معابدهم الخاصة أو تجديد القديمة منها، ما تدعو حاجتهم إليه مثل تكاثر عددهم وازدياد أعضائهم، وما لم يكن ذلك في مدينة أو قرية إسلامية. على أن من فقهاء المسلمين من أجاز لأهل الذمة إنشاء الكنائس والبيع وغيرها من المعابد في الأمصار الإسلامية، وفي البلاد التي فتحها المسلمون عنوة إذا أذن لهم إمام المسلمين

---

[1] الفاروقي، د. إسماعيل، "حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية،" ص ٢٩.

[2] Al Maududi, Abul A'la, *op. cit.*, p. 10؛ والفاروقي، د. إسماعيل، "حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية،" ص ٣١.

[3] الفاروقي، د. إسماعيل، "حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية،" ص ٣٢.

[4] المصدر السابق، ص ٣١.

[5] انظر: أبو يوسف، الكتاب السابق، ص ١٥٤-١٥٩.

بذلك، بناء على مصلحة رآها، ما دام الإسلام يقرهم على عقائدهم. وتاريخ المسلمين حافل بالأمثلة عن مدى حرص كثير من الحكام المسلمين على مساعدة الذميين في بناء الكنائس المسيحية واليهودية.[١]

والرابع، الحق في الحصول على وسائل وأسباب ومقومات الديمومة والبقاء، أو ما عبر عنه الأستاذ الفاروقي بـ"الحق في تخليد أنفسهم".[٢] وهذا الحق في الحقيقة تابع لاعتراف الإسلام بحق الذميين في الاختلاف والآخَرية، وبالحق المرتبط بالممارسة الفعلية لطقوس العبادة، فيشمل حق التعليم، وهو تنشئة أبنائهم طبقا لعقيدتهم، وحق التجمع لتنظيم النشاطات. وفيما يتعلق بحق التعليم، فإنه يختص بتعليم الأمور الدينية فقط دون الحياة المدنية أو العامة للدولة الإسلامية ككل، التي يعدون أعضاء فيها.[٣] وكذلك حق التجمع أو تنظيم نشاطات الجماعة يتم ضمانه بواسطة روح المعاهدات طالما أن ممارسة ذلك الحق لا تؤثر بشكل مضاد على الأمن والاستقرار والوحدة في الدولة الإسلامية. فلهم أن ينظموا المؤتمرات والندوات الخاصة بهم فيما يرتبط بشؤونهم الدينية فقط، دون غيرها إلا إذا كان يتفق وموقف الدولة الإسلامية.[٤]

والخامس، الحق في الاستقلال بالنظام القضائي الخاص بهم أو الحكم الذاتي لأمورهم الخاصة. ويعد هذا من مقومات الديمومة والبقاء من جهة، ومن حرية التعبير عن الذات من جهة أخرى. فهذا الحق قد أقره الرسول صلى الله عليه وسلم لبطون اليهود في صحيفة المدينة، وتابعه الخلفاء الراشدون وولاة أمور المسلمين من بعده في تعاملهم مع أهل الذمة كما تقدم، وهو الذي يجعل أهل الذمة "أمة" داخل الأمة الإسلامية. وعلى الرغم من ذلك، يظل للذمي حق الاحتكام إلى محكمة القضاء الإسلامية عندما يرى في ذلك ضرورة. وههنا، قال الأستاذ الفاروقي بأن الإسلام هو الدين الوحيد الذي قدم للناس

---

[١] انظر: القرضاوي، الكتاب السابق، ص ٢٠-٢١.

[٢] الفاروقي، د. إسماعيل، "حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية،" ص ٣٤.

[٣] التفاصيل، انظر: المصدر السابق، ص ٣٤-٣٥.

[٤] المصدر السابق، ص ٣٥.

بذلــك، بناء على مصلحة رآها، ما دام الإسلام يقرهم على عقائدهم. وتاريخ المســلمين حافل بالأمثلة عن مدى حرص كثير من الحكام المسلمين على مساعدة الذميين في بناء الكنائس المسيحية واليهودية.[١]

والرابع، الحق في الحصول على وسائل وأسباب ومقومات الديمومة والبقاء، أو ما عبر عنه الأستاذ الفاروقي بـ"الحق في تخليد أنفسهم".[٢] وهذا الحق في الحقيقة تابع لاعتراف الإسلام بحق الذميين في الاختلاف والآخرية، وبالحق المرتبط بالممارسة الفعلية لطقوس العبادة، فيشمل حق التعليم، وهو تنشئة أبنائهم طبقا لعقيدتهم، وحق التجمع لتنظيم النشاطات. وفيما يتعلق بحق التعليم، فإنه يختص بتعليم الأمور الدينية فقط دون الحياة المدنية أو العامة للدولة الإسلامية ككل، التي يعدون أعضاء فيها.[٣] وكذلك حق التجمع أو تنظيم نشاطات الجماعة يتم ضمانه بواسطة روح المعاهدات طالما أن ممارسة ذلك الحق لا تؤثر بشكل مضاد على الأمن والاستقرار والوحدة في الدولة الإسلامية. فلهم أن ينظموا المؤتمرات والندوات الخاصة بهم فيما يرتبط بشؤونهم الدينية فقط، دون غيرها إلا إذا كان يتفق وموقف الدولة الإسلامية.[٤]

والخامس، الحق في الاستقلال بالنظام القضائي الخاص بهم أو الحكم الذاتي لأمورهم الخاصة. ويعد هذا من مقومات الديمومة والبقاء من جهة، ومن حرية التعبير عن الذات من جهة أخرى. فهذا الحق قد أقره الرسول صلى الله عليه وسلم لبطون اليهود في صحيفة المدينة، وتابعه الخلفاء الراشدون وولاة أمور المسلمين من بعده في تعاملهم مع أهل الذمة كما تقدم، وهو الذي يجعل أهل الذمة "أمة" داخل الأمة الإسلامية. وعلى الرغم من ذلك، يظل للذمي حق الاحتكام إلى محكمة القضاء الإسلامية عندما يرى في ذلك ضرورة. وههنا، قال الأستاذ الفاروقي بأن الإسلام هو الدين الوحيد الذي قدم للناس

---

[١] انظر: القرضاوي، الكتاب السابق، ص ٢٠-٢١.

[٢] الفاروقي، د. إسماعيل، "حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية،" ص ٣٤.

[٣] التفاصيل، انظر: المصدر السابق، ص ٣٤-٣٥.

[٤] المصدر السابق، ص ٣٥.

هدية فريدة من نوعها، وهو تعدد القوانين والشرائع التي ينظمون بها حياتهم، وفي الوقت نفسه اعترف بحقيقة هذا التعدد والتنوع دينيا وسياسيا.[١] وههنا أيضا أفصح العلامة الفرنسي مارسيل بوزارد عن رأيه، في كتابه *Humanism in Islam* (الإنسانية في الإسلام)، بأن مفهوم "الأمة" الذي جاء به الإسلام مفهوم أصيل وفريد لا نظير له في الفكر الغربي ولا في التجربة التاريخية،[٢] فهو، في تقديره، "يمثل من أكبر إسهامات الإسلام في تكوين فكرة عالمية حديثة: عن التسامح، أنه واجب ديني وإلزام شرعي قانوني."[٣]

وفيما يتمتع أهل الذمة هذه الحقوق والحرية الدينية، فإن مثل هذه الحقوق والحرية ليست مطلقة بدون تقييدات طبعا. ومن أهم هذه التقييدات أن تتم ممارسة هذه الحقوق والحرية بصورة لا تؤثر بشكل مضاد على الأمن والاستقرار والوحدة أو الرخاء في الدولة الإسلامية، وبصورة لا تصل إلى إفساد الأخلاق العامة أو إضعاف المعنويات العامة. ومنها مراعاة مشاعر المسلمين وحرمة دينهم، وذلك، كما يقول الأستاذ القرضاوي، بأن لا يظهر أهل الذمة شعائرهم وصلبانهم في الأمصار الإسلامية، لما في ذلك من تحدي الشعور الإسلامي مما قد يؤدي إلى فتنة واضطراب.[٤] ومنها عدم ممارسة الأعمال أو أساليب الحياة المباحة حسب شريعتهم، ولكنها محرمة عند المسلمين، علنا وجهرا، مثل بيع الخمر وتناولها وتداولها، وتناول الطعام والشراب خلال شهر رمضان وغيرها، سدا لذريعة الفساد وإغلاقا لباب الفتنة.[٥]

إن هذه التقييدات من شأنها أن تدعو من لا يحب الإسلام، والغرب بصفة خاصة، إلى إثارة انتقادات شديدة قاسية. ومن أهمها أن الإسلام لا يحترم الحرية الدينية وأن الذمي ما هو إلا "مواطن الدرجة الثانية" (a second-class citizen). وهذا الانتقاد، في الحقيقة،

---

[١] .Al Faruqi, Isma'il R., 'Meta-Religion,' p 57

[٢] انظر: .Boisard, Marcel A., *op. cit.*, pp. 124-5

[٣] يقول: "Here is one of the most remarkable contributions of Islam to the formation of a modern universal conception: tolerance, a religious obligation and a juridical imperative " *Ibid.*, p. 125

[٤] القرضاوي، الكتاب السابق، ص ٢٠.

[٥] انظر: المصدر السابق، ص ٢٢–٢٣؛ والفاروقي، د. إسماعيل، "حقوق غير المسلمين،" ص ٣٦. وقارن هذا التحليل بـ: Yousif, Ahmad, op. cit , pp 36-7

ينقصه الانصاف والموضوعية، خاصة إذا كان معياره هو الديموقراطية الليبرالية الغربية. وذلك لأن المعيار لا بد أن يكون ثابتا واضحا متوازن، لا يتغير ولا يحيف، وقد عرفنا أن المعيار الأوحد في الديموقراطية الليبرالية الغربية، نظرية ونظاما، هو الإنسان ومصلحته المرسلة خالصة، وهو المعيار الذي قد ثبت تجريبيا ومشاهدا ما أشد تبلبله ونسبيته وعدم ثباته. ففي غياب المعيار الصحيح الثابت الواضح المتوازن تنقلب القيم والمثل النبيلة بسهولة إلى الرذائل، والحرية إلى الاستبداد، والعدل إلى الظلم والجور والطغيان، والتسامح إلى اللاتسامح، وما إلى ذلك. ومن هنا، فإن مثل ذلك الانتقاد قد فقد وجاهته وموضوعيته.

ولعل من خلال عقد المقارنة بين مفهوم الحرية الدينية في النظام الإسلامي وبينه في النظام الديموقراطي الليبرالي الغربي، (وإن كان ذلك، على حد تعبير أحمد يوسف، "يكاد يشبه عقد المقارنة بين التفاح والبرتقال")[1] يمكن أن نصل إلى التقييم الأقرب إلى الانصاف والموضوعية لموقف كل منهما من الحرية الدينية. ولكن قبل ذلك يجب أن لا يغيب عن الأذهان أن هناك نقطة الانطلاق المتفق عليها بينهما، وهي أن على الدولة أن تقوم بحراسة أيديولوجيتها الخاصة والذب أو الذود عنها. ومن هذا المنطلق تسمح الدولة لشعبها أو مواطنيها الحرية الدينية إلى حد لا يضر بأيديولوجيتها ولا يهددها بخطر. مثلا، بالنسبة للدولة العلمانية الليبرالية، إن عليها أن تقوم بحراسة أيديولوجيتها العلمانية وحمايتها والحفاظ عليها باختزال دور الدين في دائرة الحياة الفردية والشخصية دون أن يتجاوز عنها. فالأقليات الدينية الذين يرون خلاف هذا المفهوم للدين العلماني ولا يكيفون حياتهم للانسجام معه، أو بل يحاولون تحداه، فلا بد أن يعانوا من الضيق والخطر والمضايقات من ناحية حريتهم الدينية. وكذلك بالنسبة للدولة الإسلامية التي كانت حراسة الدين في حقيقتها، كما يقول الإمام الماوردي، تمثل إحدى غايتي نصب الإمامة أو الخلافة،[2] والتي

---

[1] Ibid., p. 38

[2] يقول الإمام الماوردي: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا." الماوردي، علي بن محمد حبيب البصري (ت ٤٥٠هـ)، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م)، ص ٥.

لا تدع جانبا من جوانب الحياة إلا وتدخلت فيه بتشريعاتها وأحكامها الدينية باسم الإسلام، فإنها على عكس الدولة الليبرالية العلمانية تماما. وبما أن الإسلام، كما رأينا سابقا، يعترف باختلاف الأديان وتنوعها وتغايرها بدون اختزال أو تبسيط أو تسطيح، فإن الحرية الدينية في ظل النظام الإسلامي تكون أكثر ضمانا -من حيث إن تحقيقها واجب ديني وإلزام شرعي قانوني، وأوسع مجالا وأفقا -من حيث إنها تشمل كل جوانب حياة الإنسان الفردية والجماعية، سواء للذميين أو للمسلمين.

ومن هنا يبدو أن الانتقاد بأن الذمي "مواطن الدرجة الثانية" لا يتوجه إلى قضية الحرية الدينية أكثر منه إلى قضية تكافؤ الفرص للوصول إلى الحكم والسلطة، أو ما يسمونه "الحقوق المدنية أو الحرية السياسية"، ومباشرة المناصب الحكومية التي يتم منها اتخاذ قرار الدولة العام. ولكن إذا كانت هذه هي القضية، فيمكن إجابتها بما يلي:

الأول، أن على الدولة أن تقوم بحراسة أيديولوجيتها الخاصة كما مر. وبما أن أيديولوجية الدولة الإسلامية هي الإسلام، فلا يعقل أن يتولى بإقامتها وحراستها من لا يدين بهذا الدين ولا يؤمن به، ولا أن يتولى بإدارة أمور الدولة وتنظيمها من يخالف أو بل يعارض عقيدتها وأيديولوجيتها. شأنها في ذلك مثل شأن أي دولة أخرى في العالم قديما وحديثا سواء بسواء.

والثاني، أن الإمامة أو الخلافة رياسة عامة في الدين والدنيا، خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم، كما يقول به العلماء،[١] فلا يجوز أن يخلف النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك إلا مسلم، ولا يعقل أن ينفذ أحكام الإسلام ويرعاها إلا مسلم. وقيادة الجيش ليست عملا مدنيا صرفا، بل هي عمل من أعمال العبادة في الإسلام، إذ الجهاد في قمة العبادات الإسلامية. والقضاء إنما هو حكم بالشريعة الإسلامية، ولا يطلب من غير المسلم أن يحكم بما لا يؤمن به. فمثل هذه المناصب الخطيرة التي، على حد تعبير الأستاذ القرضاوي، "يغلب عليها الصبغة الدينية،"[٢] والتي يتوقف عليها الأمن العام للدولة، لا

---

[١] انظر. المصدر السابق.

[٢] القرضاوي، د. يوسف، الكتاب السابق، ص ٢٣-٢٤.

يمكــن بحال أن يتولاها إلا مسلم. أما ما عدا ذلك من وظائف الدولة يجــوز إســناده إلى أهــل الذمة إذا تحققت فيهم الشروط التي لا بد منها من الكفــاءة والأمانــة والإخــلاص للدولة. بل لقد صرح فقهاء كبار، مثل الإمام المــاوردي، بجــواز تقليــد الذمــي "وزارة التنفيذ".[١] وقد تولى الوزارة في زمن العباسيين بعض النصارى أكثر من مرة، منهم نصر بــن هارون سنة ٣٦٩هــ، وعيسى بن نسطورس سنة ٣٨٠هــ.[٢]

وهكذا، فإننا نلاحظ بوضوح أن تلك القيود والتقييدات للحرية الدينية إنما هــي، فــي الحقيقة، من أجل الحرية ذاتها. ومن هنا تظل هنــاك إشــكالية مســتعصية مــا دام الاختلاف في مفهوم الحرية الدينية قائما. وهذا الاختلاف بدوره كان نتيجة الاختــلاف في مفهوم الديــن نفسه، كما أكدناه في غير موضع. ولكن الملاحظ بشكل ملموس أن الحرية الدينية التي تقدم للفرد أكبر قدر من "حرية الاختيار" ولا معيار لها واضحا في ظل النظــام الليبرالي الغربي، إلا مصلحة الفرد والدولة، قد أحدثت بلبلة فكرية دينية في أذهان كثير من الناس ممــا شجعهم كثيرا على الانحلال الديني أو العلمنة، واللاغنوصية أو اللاأدرية، بــل وعلى الإلحادية بشكل جماعي. كما أن هذه الحرية الدينية التي ليس لها حَكَم أو فيصــل إلا الدولة التي يفترض أن تكون محايدة، أو بالأحرى "لادينية" فقط، قد أدت أيضــا بشــكل تدريجي وحاسم إلى تلاشي القوى كلها غير سلطة الدولة الاحتكارية وحدها، مما يفتح مجالا واسعا للدولة لإساءة استخدام هذه السلطة في كثير من الأحيان.[٣] وذلك بأن تساند ديــن الأكثرية بطريقة أو أخرى –ومن ثَم فهي لم تعد محايــدة كما تدعي به، أو تفرض إرادتهــا العلمانيــة –ومن ثَم فهي قد صارت دينا جديدا كما أثبتناه أكثر من مرة. وعلــى كــلا الاحتمالين، فقد ألحق النظام الديموقراطي الليبرالي الغربي ضررا جسيما بالأقليات الدينيــة، وفي الوقت نفسه شكّل تهديدا للحرية الدينية ذاتها بالخطر والزوال. فما الحريــة الدينيــة بذلك إلا شعار فارغ يخفي وراءه نوايا لاأخلاقية ولاإنسانية.

---

[١] ووزير التنفيذ هو الذي يبلغ أوامر الإمام ويقوم بتنفيذها ويمضي ما يصدر عنه من أحكام. انظر: المــاوردي، الكتــاب السابق، ص ٢٣–٢٤.

[٢] راجع: القرضاوي، الكتاب السابق، ص ٢٤.

[٣] قارن بـ: Yousif, Ahmad, op. cit., pp. 38-9.

وهذا على خلاف الإسلام تماما، إذ إنه جعل حرية الفرد من أي شكل من أشكال العبودية والاستعباد والاستبداد والخرافيات، ومن أهوائه وشهواته الحيوانية، في إسلام وجهه إلى الله تعالى وإرادته الماضية خالصةً. فصار الإسلام وحده، حينئذ، هو المعيار والحكم والفيصل لكل شيء، بما فيه الحرية الدينية أو التسامح الديني، حيث يعد تحقيقها والحفاظ عليها واجبا دينيا وإلزاما شرعيا قانونيا.

الخاتمة

الخاتمــة

وبعد، ففي التحليل النهائي للاتجاهات الفكرية الحديثة في تفسير ظاهرة التعددية الدينية، أننا وجدنا أنفسنا مندهشة أمام حقيقة: مدى استحكام الحيرة الشديدة في العقل الحديث في فهم هذه الظاهرة التي هي في الحقيقة تعد من إحدى الظواهر الطبيعيــة. تلك الحيرة الــتي قــد أدت به إلى العجز التام عن التعرف على المتمايزات، وعن التمييز بين المختلفات، وعن النظر إلى الحقائق على ما هي عليه، فيرى الأديان كلها بأنها ما هي إلا مظاهر مختلفــة للحقيقــة الواحدة، وما هي إلا طرق مختلفة موصلة إلى القمة الواحدة، وهكذا. فكلها متســاوية في "الحقية النسبية"، على حد تعبير أصحاب الاتجاهات التعددية الدينية عمومــا، أو "المطلقيــة النسبية"، على حد تعبير "التقليديين" أصحاب "الحكمة الخالدة" خصوصا. ومن هنا، فــإن للمرء أن يختار منها ما شاء -بما فيه البقاء في دين معين أو التنقّل من دين إلى آخــر كلمــا أحب ذلك، وهو ما يسمونه "العبورية" (passing over)؛[1] كما أن له أن ينتقي من عنــاصر كل منها ما أعجبه فيوفق أو يلفق ذلك المنتقى في وحدة ما كما شاء، بل ولــه أيضــا أن لا يختار أصلا!. فأصبح التدين أشبه برغبات الإنسان اليوم في اللباس والأزياء تماما. وهذا مــا يسمونه "الحرية الدينية" التي يعتبرونها من مقتضيات "النظام العالمي الجديــد" ومــن أهــم مقومات المجتمع العولمي أو المجتمع المدني المتحضر.

أجل. ولكن الذي يثير الاستغراب أكثر حقا هو أن هذا التفسير المساواتي الاختزالي النسبي لظاهرة التعددية الدينية قد جعلوه مطلقا ومقدسا، لا يسمحون للآخر أن يفســرها حسب عقيدته ومرجعية دينه الخاصة وأن يعبر عن هويته الذاتية حسب ما شرعه دينه، الأمر

---

[1] بل إن هذه الطريقة للتدين، في نظر جون س. دني، هي الأنسب بالحالة الروحية اليوم وفي المستقبل. انظر:
Dunne, John S., *op. cit.*, p. ix

الذي قد أوقعهم لا محالة في أحد الأمرين: إما أن يتعارضوا تعارضا واضحا بينا ليس فقط مع مفهوم الحرية الدينية ذاتها التي ينادون بها، ولكن مع مفهوم التعددية الدينية أيضا كما أثبتناه بالبراهين والحجج سابقا؛ وإما أن يختزلوا حقيقة الأديان عن مفهومها الأصلي وعن دورها الحقيقي في حياة الإنسان. وكلا الأمرين أوديا بحياة الإنسان الدينية وبالأديان ذاتها. فبدلا من أن تكون هذه الاتجاهات التعددية حلا لمشكلات ظاهرة التعددية الدينية كما زعمه أصحابها، أصبحت هي الأخرى أديانا جديدة تتنافس فيما بينها من جهة، وبينها وبين الأديان التقليدية الموجودة من جهة أخرى، في الفوز بأكبر عدد ممكن من الأتباع عن طريق وسائلها المختلفة والمتنوعة، المشروعة منها وغير المشروعة، والإنسانية منها وغير الإنسانية –ومن ثم فهي جزء من المشكلات ذاتها!؛ كما أصبحت في نفس الوقت أصناما مقدسة يعبدونها ولا يجوز لأحد المساس بها.

تلك الحيرة التي لا سبيل للخروج منها، ما داموا يتشبثون بالمعايير القِيَمية والثقافية المؤقتة زمنيا والمحدودة جغرافيا، في النظر إلى حقيقة الإله والإنسان والكون والحياة. وخاصة ذلك المعيار القيمي الغربي الحديث الذي لا أساس له ثابت إلا المصلحة المرسلة البراجماتية التي كانت في حقيقتها لصالح الغرب أكثر منه لغيره، والتي قد أسفرت، إضافة إلى ذلك، عن وقوع الأضرار والكوارث الإنسانية والطبيعية والبيئية المتراكمة يوما بعد يوم. وليست هناك كارثة أكبر ضررا بالإنسان وحياته الدينية من بدعة "تساوي الأديان" انتهى إليها أصحاب الاتجاهات التعددية الدينية. وذلك لأن هذه الفكرة، كما رأينا، تحمل في طياتها فكرة العلمنة (التي تتجاهل، أو بالأحرى تختزل أو تهمش دور الأديان) على أحسن التقدير، إن لم تكن هي العلمانية (التي تحارب الأديان) ذاتها. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنها في الحقيقة فكرة في ذاتها تناقض من حيث أنها تجعل الأديان جميعا متساوية في النسبية، ولكنها في الوقت ذاته، قد احتكرت لنفسها بذلك عقيدة "المطلقية"، أي الاعتقاد المطلق بنسبية الأديان. وهذه الحقيقة هي التي نشاهدها جارية ومتمثلة بشكل ملحوظ في النظام الليبرالي الغربي حيث كانت الدولة تحتكر لنفسها السلطة المطلقة على الأديان جميعا عن طريق هذه "الخدعة المهذبة"، إن صح التعبير، وتعاملها بمقتضى هذه

العقيدة. وهذه هي ما يمكن أن نسميه "الديانة العلمانية" أو "الديانة التعددية".

ومن هنا تجلى واضحا وجه أطروحات التعددية الدينية الأصلي والحقيقي الذي كان يتقنع دائما بأقنعة القيم الإنسانية النبيلة من مساواة وتسامح وحرية. ذلك الوجه الذي قد اكتشفه الباحثون الناقدون بأنه قسري غير متسامح ينزع دائما إلى إلغاء الآخر وآخَريته، الأمر الذي حدا بنا إلى القول بأن أي محاولة، علمية كانت أو فلسفية أو لاهوتية أو سياسية أو غيرها، تهدف إلى تسوية التعارضات والاختلافات بين الأديان وإلى إحلال السلام بينها لا تكون ذات معنى إيجابي إلا إذا استطاعت أن تضع الأديان في موضعها الصحيح وتقدرها حق قدرها دون اختزال أو تبسيط أو تسطيح أو تهميش.

وهذا الإخفاق، في الحقيقة، قد لمسه بعض العلماء الغربيين المنصفين أمثال الأستاذين السويسريين، العلامة الإنساني مارسيل إ. بوزارد (Marcel A. Boisard) والعلامة اللاهوتي الكاثوليكي هانس كونغ (Hans Kung)، مما دفعهما إلى محاولة تقديم ما يمكن تدارك هذا الإخفاق به. فالأستاذ بوزارد يرى أن من أجل التوصل إلى الإنسانية العالمية الحقيقية غير المزيفة لا بد من إسهامات الحضارات غير الأوربية.[١] بينما يرى الأستاذ كونغ ضرورة الاتفاق على ما سماه "global ethic" (الأخلاق العولمية)، من أجل إحلال السلام بين الأديان، وهي في نظره تتمثل في مجموعة من الحد المعياري الأدنى للأخلاق والقيم الملزمة التي من الممكن أن تقرها الأديان، ويؤيدها في نفس الوقت غير المتدينين.[٢] ولكن على الرغم من جدارة هاتين الأطروحتين بالثناء والتقدير، فإنهما مما يصعب، أو بل يستحيل تحقيقهما في أرض الواقع. وذلك لأن الجانب الأخلاقي للدين، والإسلام بصفة خاصة، كما أكدناه في غير موضع، لا يمكن فصله عن جوانب الدين الأخرى العقدية والشرعية. ولنأخذ مثالا لذلك، جريمة القتل والزنا والسرقة. فكل دين يعتقد بحرمتها وشناعتها،

---

[١] يقول بوزارد:

"In the quest for an authentically universal humanism, non-European civilizations are expected to make a new contribution " Boisard, Marcel A , *op. cit.*, p 271

[٢] انظر.

Kung, Hans, 'Towards a Universal Civilization,' in *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol 11, No. 2, (July 2000), p 230-1

ويدين هذه الجريمة ومرتكبها، ولكن ما حكم مرتكبها؟، وما هي الحدود التي لا بد أن تقام عليها؟ هنا تظهر حقيقة القضية.

فالقضية ليست بصورة هذه البساطة. إنها قضية عقيدة الإيمان قبل أن تكون قضية الأخلاق. ولكن هذا لايعني أبدا أن السلام بين الأديان بعيد المنال أو بل متعذر لا يمكن تحقيقه. كلا، بل يجب على كل إنسان، بغض النظر عن دينه ولونه وعرقه وجنسيته، أن يسعى ببذل كل جهد مستطاع لإقامته إذا ما أراد أن تكون الحياة ذات معنى. فالسلام، كما يقول أحد العلماء المسلمين المعاصرين، "ضرورة حياتية"، كضرورة الروح بالنسبة للبدن.[1] بيد أن هذا الهدف الإنساني النبيل لا يجوز التوصل إليه إلا من خلال الوسائل والطرق الحميدة والمشروعة والإنسانية أيضا. ومن هنا رفض الإسلام رفضا تاما اتجاهات التعددية الدينية الاختزالية الأربعة المذكورة ومثيلاتها مقدما بديلها الإسلامي القادر على التقييم الكامل للاختلافات المهمة والفوارق الأساسية بين الأديان، وعلى إبقاء الآخر كما هو وكما يريد أن يصير هو نفسه، بل فوق ذلك، وعلى توفير الآخرين بوسائل البقاء والديمومة والامتداد، على نحو ما فصلناه في الصفحات السابقة.

ذلك الموقف الفذ والواضح والصريح الذي تم ضمان تحقيقه في إطار العبودية لله تعالى -ومن ثم فهو أضمن وآكد، والذي قد أصبح في نفس الوقت حقيقة ثابتة، على حد تعبير الأستاذ القرضاوي، شهدت بها نصوص الوحي من الكتاب والسنة، وشهد بها التاريخ الناصع منذ عهد الخلفاء الراشدين ومن بعدهم من الأمويين والعباسيين والعثمانيين في شتى أقطار الإسلام، وشهد بها الواقع الماثل في بلاد العالم الإسلامي كله، حيث تتجاور فيه الجوامع والكنائس، وتسمع صيحات الأذان ودقات النواقيس، وتعيش الأقليات غير المسلمة ناعمة بالأمان والاستقرار والحرية، على حين تعيش الأقليات المسلمة -بل الأكثرية في بعض الأحيان- في كثير من دول العالم، مضطهدين مقهورين، لا يسمح لهم أن يقيموا دينا

[1] انظر: زقزوق، محمود حمدي، "السلام في التصور الإسلامي، مفهوم السلام في العالم وضرورته،" في بشته، أندراوس، وخوري، عادل تيودور (محرران)، الكتاب السابق، ص ٧١.

أو يملكوا دينا.[1]

فالحل الإسلامي لمشكلات ظاهرة التعددية الدينية يتم من خلال تأكيد الهوية الدينية وتقوية الارتباط بالدين والاعتراف بدوره الشامل في حياة الانسان، بينما الحلول غير الإسلامية على عكس ذلك تماما، من حيث إنها، إلى جانب سطحيتها وزيفها وخداعها المكشوفة، لا تتحقق إلا مقابل دفع ثمن باهظ جدا، وهو تمييع أو تذويب الهوية الدينية، وتضعيف الأديان أو تدجينها وتهميش دورها، أو بل التنازل والتخلي عنها نهائيا. فما أغلى هذا الثمن!. وكل ذلك يكشف لنا كشفا لا لبس فيه، عن حقيقة مدى وثاقة ارتباط أطروحات التعددية الدينية ارتباطا عضويا بفكرة العلمنة والعولمة، وفوق ذلك، مدى إسهاماتها الكبيرة في عملية العلمنة والعولمة. ومن ثم، أعتقد أنه ليس من المبالغة القول بأن هذه الأطروحات التعددية ما هي إلا آلية من آليات العملية وجزئية من جزئياتها.

ويعجبني في هذا الختام أن أقتطف قول الشيخ القرضاوي الذي اختتم به كتابه **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**، حيث يقول:

ليس من التسامح في شيء أن نذيب الفوارق الأساسية بين الأديان، فيتساوى التوحيد والتثليث، والمنسوخ والناسخ. فمثل هذه الأفكار تأتي بعكس ما يراد منها. ولهذا تبعّد ولا تقرّب، وتفرّق ولا تجمّع، وتهدم ولا تبني.

إن كل دين له مقوماته الجوهرية، وخصائصه الذاتية، فلا يجوز إغفال هذه المقومات والخصائص من أجل مجاملات سطحية، أو كسب معارك وهمية.[2]

والله تعالى أعلم بالصواب.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

---

[1] القرضاوي. د. يوسف، الكتاب السابق، ص ٨٦.

[2] المصدر السابق، ص ٨٨.

الفهرست

ا- فهرس أهم المصادر والمراجع

أولا: المصادر والمراجع العربية:

١. القرآن الكريم.

٢. الكتاب المقدس.

٣. أبو زيد، د. نصر حامد، **نقد الخطاب الديني** (القاهرة: سيناء للنشر، ط ٢، ١٩٩٤).

٤. أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ)، **كتاب الأموال**، تحقيق وتعليق محمد خليل هراس (القاهرة: دار الفكر، ط ٢، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)

٥. أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت ١٨٢هـ)، **كتاب الخراج** (القاهرة: المطبعة السلفية، الطبعة الخامسة، ١٣٩٦هـ).

٦. الأسدي، مختار، "التعددية الدينية: رؤى لاهوتية وكلامية،" في **التوحيد**، السنة ١٩، العدد ١٠٥، (خريف ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ص ص ٧١-١٠٥.

٧. ابن تيمية، شيخ الإسلام الإمام العلامة أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم (٦٦١-٧٢٨هـ)، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح** (مطابع المجد التجارية، د ت).

٨. ابن جرير الطبري، أبو جعفر محمد (ت ٣١٠هـ)، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، د. ت).

٩. ابن زنجويه، محمد (ت ٢٥١هـ)، **كتاب الأموال**، تحقيق الدكتور شاكر ذيب

– لبنان: المكتبة البولسية، ١٩٩٧).

١٨. البعلبكي، منير، **المورد: قاموس إنكليزي-عربي** (بيروت: دار العلم للملايين، [١٩٦٧] الطبعة الـ٣٢، ١٩٩٨).

١٩. البلاذري، الإمام أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر، **فتوح البلدان**، تحقيق م. ج. دي غوجي (M. J. De Goeje)، (ليدن: أ. ج. بريل، [١٨٦٦] الطبعة الثانية ١٩٦٨).

٢٠. حميد الله، د. محمد (جامع ومحقق)، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة** (بيروت: دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٣، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).

٢١. دراز، الدكتور محمد عبد الله، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، (القاهرة: د. ن.، ١٣٧١هـ/١٩٥٢م).

٢٢. دين محمد، "الاتجاه الظاهراتي في دراسة الأديان في الغرب: رؤية نقدية"، في **حولية الجامعة الإسلامية العالمية**، العدد السادس ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص ص ٧١-١٤٨.

٢٣. ديورانت، ول، **قصة الحضارة**، ترجمة محمد بدران وآخرين (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ٥، ١٩٦٥).

٢٤. رضا، السيد محمد رشيد، **تفسير القرآن الحكيم** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ط ٢، د.ت)، ج ١٢، ص ١٩٣-١٩٤.

٢٥. زقزوق، محمود حمدي، "السلام في التصور الإسلامي، مفهوم السلام في العالم وضرورته،" في بشته، أندراوس، وخوري، عادل تيودور (محرران)، الكتاب السابق، ص ص ٦٧- ٩٥.

٢٦. الشاطبي، أبو إسحاق (ت ٧٩٠هـ)، **الموافقات** (بيروت: دار المعرفة، ط٢،

الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور محمد عبد الله الشرقاوي (مدينة نصر: دار الهداية، ط ٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م).

٣٦. الفاروقي، إسماعيل راجي، "حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية: الأوجه الاجتماعية والثقافية،" في مجلة **المسلم المعاصر**، ٢٦٤، (١٩٨١)، ص ص ١٩-٤٠.

٣٧. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، **القاموس المحيط** (القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، د.ت.).

٣٨. القرضاوي، د. يوسف، **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي** (القاهرة: مكتبة وهبه، ط ٣، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م).

٣٩. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن** (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م).

٤٠. قطب، سيد، **في ظلال القرآن** (القاهرة وبيروت: دار الشروق، ط ١٠، ١٤٠١هـ/١٩٨١م).

٤١. ــــــــ، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته** (القاهرة وبيروت: دار الشروق، الطبعة الشرعية التاسعة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).

٤٢. لوبون، غوستاف، **حضارة العرب**، نقله إلى العربية عادل زعيتر (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، [١٩٤٥] ط ٣، ١٩٥٦).

٤٣. ماجد، نور خالص، "التعددية الدينية والاجتماعية السياسية،" في بشته، أندراوس، و خوري، عادل تيودور، (محرران)، الكتاب السابق، ص ص ٢٥٤-٢٦٦.

٤٤. الماوردي، علي بن محمد حبيب البصري (ت ٤٥٠هـ)، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** (القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م).

٤٥. مسلم بن الحجاج، الإمام أبو الحسين (ت ٢٦١هـ)، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.).

٤٦. المودودي، أبو الأعلى، **المصطلحات الأربعة في القرآن**، تعريب محمد كاظم سباق (الكويت: دار القلم، ط ٨، ١٤٠١هـ/١٩٨١م).

٤٧. المودودي، أبو الأعلى، **نظرية الإسلام السياسية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤٠١هـ/١٩٨١م).

٤٨. الهندي، الشيخ رحمت الله بن خليل الرحمن الكيرانوي العثماني (ت ١٣٠٨هـ/١٨٩١م)، **إظهار الحق**، تحقيق الدكتور محمد أحمد محمد عبد القادر خليل ملكاوي (الرياض: الرئاسة العامة لإدارة البحوث الإسلامية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م).

٤٩. هيك، جون، **أسطورة تجسد الإله في السيد المسيح**، ترجمة الدكتور نبيل صبحي (الكويت: دار القلم، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م).

ثانيا: المصادر والمراجع الإنكليزية:

1. Abdel Haleem, Muhammad, *Understanding the Qur'an Theme and Style* (London, New York: I.B. Tauris, 1999).
2. Abercrombie, Nicholas et al (eds.), *The Penguin Dictionary of Sociology* (London: Penguin Books, [1984] 2nd ed. 1988).
3. Adeney, W. F., 'Toleration,' in Hastings, James (ed.), *Encyclopedia of Religion And Ethics* (Edinburgh: T & T Clark; New York: Charles Scribner's Sons, [1921] 1958), Vol. XII, pp. 360-5.
4. Ahmed, Akbar S., and Donnan, Hastings, 'Islam in the Age of Postmodernity', in their (eds), *Islam, Globalization and Postmodernity* (London and New York: Routledge, 1994).
5. Al Faruqi, Isma'il R., 'Islam and Other Faiths: The World's Need for Humane Universalism,' in Gauhar, Altaf (ed.), *The Challenge of Islam* (London: Islamic Council of Europe, 1978), pp. 83-111.

6. --------, 'The Essence of Religious Experience in Islam,' in *Numen*, Vol. XX (December 1973), pp. 186-201

7. --------, *Islam and Other Faiths*, edited by Ataullah Siddiqui (Leicester: The Islamic Foundation, 1998M./1419H.).

8. --------, 'Meta-Religion: Towards A Critical World Theology,' in *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 3, No. 1, (1986), pp 13-57.

9. Al Maududi, Abul A'la, *Human Rights in Islam* (Islamabad: Da'wah Academy, IIUI, 1998).

10. Anway, Carol L., 'American Women Choosing Islam,' in Haddad, Yvonne Yazbeck, and Esposito, John L. (eds.), *Muslims on the Americanization Path?* (Oxford, New York, Karachi: Oxford University Press, [1998] 2000), pp. 145-60.

11. Arnold, Thomas W., 'Toleration (Muhammadan),' in Hastings, James (ed.), *Encyclopedia of Religion And Ethics* (Edinburgh: T & T Clark; New York: Charles Scribner's Sons, [1921] 1958), Vol. XII, p. 365-9.

12. --------, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, [1896] 4th reprint 1979)

13. Arthur, John, and Shaw, William H. (eds.), *Social & Political Philosophy* (Englewood Cliffs, London, Sidney, Singapore: Prentice Hall, 1992).

14. Aslan, Adnan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr* (Surrey: Curzon Press, 1998).

15. Baird, Robert D (ed.), *Religion in Modern India* (New Delhi: Manohar, [1981] 2nd ed. 1989).

16. Barnhart, J. A., *The Study of Religion and its Meaning* (The Hague, Paris, New York: Mouton, 1977).

17. Bassuk, Daniel E., *Incarnation in Hinduism and Christianity: The Myth of the God-Man* (London: Macmillan, 1987).

18. Bayer, Peter, *Religion and Globalization* (London: Sage Publications, 1994).

19. Beckford, James A., and Luckmann, Thomas (eds.), *The Changing Face of Religion* (London: Sage Publication, 1989).

20. Bedell, George C., et al., *Religion in America* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc., [1975] Second edition 1982).

21. Bellah, Robert N , 'Civil Religion,' in Bedell, George C., et al., *Religion*

in America (New York: Macmillan Publishing, [1975] Second edition 1982), pp. 24-32.

22. Berger, Peter L., *Sacred Canopy* (New York: Doubleday, 1967).
23. ---------, and Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality* (Harmondsworth: Penguin Books, 1971).
24. Besant, Annie, 'Theosophical Society,' in Hastings, James (ed.), *Encyclopedia of Religion And Ethics* (Edinburgh: T & T Clark; New York: Charles Scribner's Sons, [1921] 1958), vol. 12, pp. 300-4.
25 Bishop, Donald H., 'Religious Confrontation, A Case Study: The 1893 Parliament of Religion,' in *Numen*, vol. XVI, (April 1969), pp. 63-76.
26. Bleeker, C. J., 'The Future Task of the History of Religions,' in *Numen*, vol. VII, 1960, pp. 221-234.
27. Boisard, Marcel A., *Humanism in Islam* (Indianapolis: The American Trust Publications, [1979] 1988).
28. Byrne, Peter, 'A Religious Theory of Religion,' in Rowe, William L., and Wainwright, William J. (Eds.), *Philosophy of Religion: Selected Readings* (Philadelphia, New York, London: Harcourt Brace College Publishers, [1973] 3rd ed. 1998), 327-37.
29. Cahn, Steven M., and Shatz, David (eds.), *Contemporary Philosophy of Religion* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1982).
30. Campbell, Bruce F., *Ancient Wisdom Revived: A History of the Theosophical Movement* (Berkeley, Los Angeles, London University of California Press, 1980).
31. 'Chach-Nama, or Tarikh-i-Hind wa Sind,' tr. from Arabic by Kufi, Muhammad Ali bin Hamid bin Abu Bakr, in Dowson, John (ed.), *The History of India as told by Its Own Historians* (Lahore: Islamic Book Service, reprint 1976), pp. 131-211.
32 Chatterjee, Margaret, *Gandhi's Religious Thought* (London. The Macmillan Press, 1983).
33. Chittick, William C., *Imaginal Worlds: Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York, 1994)
34. Cobb, John B., Jr., 'Comment on John Hick,' in Tessier, Linda J., *Concepts of the Ultimate: Philosophical Perspectives on the Nature of the Divine* (London: The Macmillan Press, 1989), pp. 165-6.
35 Cochran, Clarke E., *Religion in Public and Private Life* (New York and London: Routledge, 1990).

36. Coker, Francis W., 'Pluralism', in Seligman, Edwin R. A. (ed. in chief), *Encyclopedia of the Social Sciences*, (New York: The Macmillan Company, [1933] 14th printing, 1969), Vol. XII, pp. 170-4.

37. Colpe, Carsten, 'Syncretism,' trl. from German by Matthew J. O'Connell, in Eliade, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), vol. 14, pp 218-227

38. Cox, Harvey, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: The Macmillan Company, [1965] Revised ed. 1967).

39. Crapsey, Algernon Sidney, *Religion and Politics* (New York: Thomas Whittaker, 1905).

40. D'Costa, Gavin, 'John Hick and Religious Pluralism: Yet Another Revolution,' in Hewitt, Harold, Jr (ed), *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick* (London: Macmillan Press Ltd, 1991), pp. 3-18.

41. Dalacoura, Katerina, *Islam, Liberalism & Human Rights* (London: I.B. Tauris, 1998).

42. Dark, K. R., 'Large-Scale Religious Change and World Politisc,' in his (ed.), *Religion and International Relations* (Houndmills, Basingstoke, London: Macmillan Press; and New York: St. Martin Press, 2000), pp. 50-82.

43. Davis, Stephen T , 'Comment on John Hick,' in Tessier, Linda J., *Concepts of the Ultimate: Philosophical Perspectives on the Nature of the Divine* (London: The Macmillan Press, 1989), pp. 163-4.

44. De Ruggiero, Guido, 'Liberalism', in Seligman, Edwin R. A. (ed. in chief), *Encyclopedia of the Social Sciences*, (New York: The Macmillan Company, [1933] 14th printing, 1969), Vol. IX, pp. 435-42.

45. de Tocqueville, Alexis, *Journey to America* (Garden City, New York: Doubleday, 1971).

46 Dewey, John, 'The Development of American Pragmatism', in Moser, Paul and Mulder, Dwayne (eds.), *Contemporary Approaches to Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Company, 1994), p. 47-60.

47. ---------, *A Common Faith* (New Haven: Yale University Press, [1934] 1960).

48. Dewick, E.C., D.D., *The Christian attitude to Other Religions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953).

49. *Discourses of Rumi*, tr. by Arthur J. Arberry (Richmond: Curzon Press,

1993).

50. Dondeyne, Albert, *Faith and the World* (Dublin: Gill and Son, [1963] 1964).

51. Dowson, John (ed.), *The History of India as told by Its Own Historians* (Lahore: Islamic Book Service, reprint 1976), Vol. I

52. Duncan, Ronald (ed.), *Selected Writings of Mahatma Gandhi* (London, Glasgow: Fontana/Collins, [1951] 2nd impression 1973).

53. Dunne, John S., *The Way of All the Earth* (New York: Macmillan; and London: Collier Macmillan, 1972).

54. Durkheim, Emile, 'The Elementary Forms of Religious Life,' in Lessa, William A., and Vogt, Evon Z. (eds.), *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* (New York, Philadelphia, San Fransisco, London: Harper & Row Publishers, Fourth Edition 1979), pp. 27-35; Also in Hicks, David (ed.), *Ritual & Belief: Readings in the Anthropology of Religion* (Boston, New York, London, Singapore: McGraw-Hill College, 1999), pp. 8-11.

55. Eliade, Mircea, *Myth and Reality* (New York, San Fransisco, London, Singapore, Tokyo: Harper Torchbooks, [1963] Paperback edition 1975).

56. --------, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trld. into the English by Willard R. Trask (New York: A Harvest Book, Harcourt, Brace & World, Inc., [1957] 1959).

57. ---------, and Kitagawa, Joseph M (eds.), *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1959).

58. Esposito, John L., 'Introduction: Muslims in America or American Muslims?,' in his, and Haddad, Yvonne Yazbeck (eds.), *Muslims on the Americanization Path?* (Oxford, New York, Karachi: Oxford University Press, [1998] 2000), pp. 3-15.

59. ---------, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York Oxford University Press, [1992] 1rst paperback ed. 1993).

60. ---------, John L., and Voll, John O., *Islam and Democracy* (New York Oxford University Press, 1996).

61. Farid, Arifa, 'John Hick, *The Rainbow of Faiths*,' in *Islamic Studies*, Vol. 36, No. 4, Winter 1418/1997, pp. 672-82.

62. Farquhar, J. N., *An Outline of the Religious Literature of India* (London: Oxford University Press, 1920).

63. ---------, *Modern Religious Movements in India* (New York: The Macmillan Company, [1915] Reprinted 1924).

64. Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man* (Harmondsworth, London, New York: Penguin Books, 1993).

65. Furet, Francois, 'Democracy and Utopia,' in *Journal of Democracy* (Washington, January 1998), Vol 9, No 1, pp. 65-79.

66. Gallie, W. B., *Philosophy and the Historical Understanding* (London: Chatto and Windus, 1964).

67. Garaudy, Roger, *Founding Myths of the Israeli Policy* (IPP and UASR, 1997).

68 Gauhar, Altaf (ed.), *The Challenge of Islam* (London: Islamic Council of Europe, 1978)

69. Geertz, Clifford, 'Religion as a Cultural System,' in Lessa, William A., and Vogt, Evon Z. (eds.), *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* (New York, Philadelphia, San Fransisco, London: Harper & Row Publishers, Fourth Edition 1979), pp. 78-89, also in Hicks, David (ed.), *Ritual & Belief: Readings in the Anthropology of Religion* (Boston, New York, London, Singapore: McGraw-Hill College, 1999), pp. 11-34.

70 Guenon, Rene, *Crisis of the Modern World* (Lahore: Suhail Academy, [1942] 1981).

71. Haddad, Yvonne Yazbeck, 'Islamist Depictions of Christianity in the Twentieth Century: The Pluralism Debate and the Depiction of the Other,' in *Islam and Christian-Muslim Relation*, Vol. 7, No. 1, 1996, pp. 75-93

72. ---------, 'The Dynamics of Islamic Identity in North America,' in Haddad, Yvonne Yazbeck, and Esposito, John L. (eds.), *Muslims on the Americanization Path?* (Oxford, New York, Karachi: Oxford University Press, [1998] 2000), pp. 19-46.

73. ---------, and Esposito, John L (eds.), *Muslims on the Americanization Path?* (Oxford, New York, Karachi, Toronto: Oxford University Press, [1998] 2000).

74. Hamnett, Ian (ed.), *Religious Pluralism and Unbelief* (London: Routledge, 1990).

75. Hand, Judge Brevard, '*Smith v. Board of Education*: Secular Humanism and Religious Establishment,' in Arthur, John, and Shaw, William H. (eds.), *Social & Political Philosophy* (Englewood Cliffs, London, Sidney, Singapore: Prentice Hall, 1992), pp. 265-9.

76. Hatfield, Mark O., 'The Sin That Scarred Our National Soul,' in Bedell, George C., et al., *op. cit.*, pp. 33-4.

77. Hebblethwaite, Brian, 'John Hick and the Question of Truth in Religion,' in Sharma, Arvind (ed.), *God, Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick* (Basingstoke, London: The Macmillan Press, 1993), pp. 124-34.

78. Herberg, Will, *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in Religious Sociology* (Garden City, New York: Doubleday, 1960).

79. Hewitt, Harold, Jr. (ed.), *Problems in the Philosophy of Religion: Critical Studies of the Work of John Hick* (London: Macmillan Press Ltd, 1991).

80. Hick, John, 'Religious Pluralism', in Whaling, Frank (ed.), *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1984), pp. 145-64.

81. ----------, John, 'Religious Pluralism,' in Eliade, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), Vol. 12, pp. 331-3.

82. ---------, 'The Real and Its Personae and Impersonae,' in Tessier, Linda J., *Concepts of the Ultimate: Philosophical Perspectives on the Nature of the Divine* (London: The Macmillan Press, 1989), pp. 143-58.

83. ----------, 'Trinity and Incarnation in the Light of Religious Pluralism,' in his (ed.), *Three Faiths - One God: A Jewish, Christian, Muslim Encounter* (London: The Macmillan Press, 1989), pp. 197-210.

84. ----------, 'Whatever Path Men Choose is Mine', in Hick, John and Hebblethwaite, Brian (eds.), *Christianity and Other Religions* (Glasgow: Fount Paperbacks, 1980), pp. 171-190.

85. ----------, (ed.), *The Myth of God Incarnate* (London. SCM Press, [1977] 7th impression 1985).

86 ----------, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (London: Macmillan, [1989] reprinted 1991).

87. ----------, *God and the Universe of Faiths* (Oxford: Oneworld, [1973] 1993).

88. ----------, *God Has Many Names* (London: Macmillan, 1980).

89. ----------, *Philosophy of Religion* (New Delhi: Prentice Hall, [1963] 3rd ed. 1983).

90. ----------, *Problems of Religious Pluralism* (London: Macmillan, 1985).

91. ----------, *The Metaphor of God Incarnate* (London: SCM Press, 1993)..

92. ----------, and Hebblethwaite, Brian (eds.), *Christianity and Other Religions* (Glasgow: Fount Paperbacks, 1980).

93. Hicks, David (ed.), *Ritual & Belief: Readings in the Anthropology of Religion* (Boston, New York, London, Singapore: McGraw-Hill College, 1999).

94. Hocking, Willian Ernest, *Living Religions and A World Faith* (New York. Macmillan, 1940).

95. Hook, Sidney (ed.), *Religious Experience and Truth: A Symposium* (New York: New York University Press, 1961).

96. Hornby, A.S., *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (Oxford, New York, Singapore: Oxford University Press, [1948] 1985).

97. Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779), ed. by Norman Kemp Smith (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1947)

98. Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: A Touchstone Book, [1996] 1997).

99. Huxley, Aldous, *The Perennial Philosophy* (London: Fontana Books, [1946] 3rd impression 1961).

100. Huxley, Julian, *Religion without Revelation* (London: Max Parrish, [1957] reprinted 1959)

101. James, William, 'What Pragmatism Means', in Moser, Paul and Mulder, Dwayne (eds.), *Contemporary Approaches to Philosophy* (New York. Macmillan Publishing Company, 1994), pp. 34-46.

102. ---------, *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature* (Harmondsworth: Penguin Books, [1961] 1982).

103. ----------, *The Will to Believe* (New York: Dover Publications, 1956)

104. Jeffner, Anders, 'Atheism and Agnosticism,' in Sutherland, Stewart, and Clarke, Peter (eds.), *The Study of Religion, Traditinal and New Religion* (London: Routledge, [1988] 1991), pp. 52-60.

105. Jones, Donald G., 'Civil and Public Religion,' in Lippy, Charles H., and Williams, Peter W. *Encyclopedia of the American Religious Experience: Studies of Traditions and Movements* (New York: Charles Scribner's Sons, 1988), vol. III, pp.

106. Jorgenson, Chester E., and Mott, Frank Luther (eds.), *Benjamin Franklin: Representative Selections* (New York: Hill and Wang, 1962).

107. Kariel, Henry S., 'Pluralism,' in Sills, David L (Ed), *International Encyclopedia of Social Sciences* (New York: The Macmillan Company & The Free Press, [1968] reprinted 1972), Vol. 12, pp. 164-69.

108. Kellenberger, J., *The Cognitivity of Religion: Three Perspectives*

(Berkeley: University of California Press, 1985).

109. King, Winston L., 'Religion,' in Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), Vol. 12, pp. 282-93.

110. Kitagawa, Joseph M., and Strong, John S., 'Friedrich Max Muller and the Comparative Study of Religion,' in Smart, Ninian, et al. (eds.), *Nineteenth Century Religious Thought in the West* (Cambridge Cambridge University Press, 1985), vol. III, pp. 179-214.

111. Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: Chicago University Press, 1962).

112. Kung, Hans, 'Towards a Universal Civilization,' in *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 11, No 2, (July 2000), pp 229-34.

113. Lamand, Francis, 'Islam in France: The Issue of Veiling,' in *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, Vol XIV, Nos 1 and 2, (January & July 1993), pp. 102-6.

114. Leach, Sir Edmund, 'The Anthropology of Religion. British and French School,' in Smart, Ninian, et al. (eds.), *Nineteenth Century Religious Thought in the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 215-262.

115. Legenhausen, Muhammad, 'Islam and Religious Pluralism,' in *Al-Tawhid*, Vol. 14, No. 3, (Fall 1997), pp. 115-54.

116. ----------, 'Misgivings about the Religious Pluralisms of Seyyed Hossein Nasr and John Hick,' in *Al-Tawhid*, Vol 14, No. 4 (Winter 1997), p. 103-23.

117. Lessa, William A., and Vogt, Evon Z. (eds.), *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* (New York, Philadelphia, San Fransisco, London: Harper & Row Publishers, Fourth Edition 1979)

118. Lewis, Bernard, *The Jews of Islam* (London, Melbourne and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1984).

119. Lippy, Charles H., and Williams, Peter W., *Encyclopedia of the American Religious Experience: Studies of Traditions and Movements* (New York: Charles Scribner's Sons, 1988), vol. III.

120. Loughlin, Gerard, 'Squares and Circles: John Hick and the Doctrine of the Incarnation,' in Hewitt, Harold, Jr. (Ed.), *op. cit.*, pp. 181-205.

121. Luckmann, Thomas, *The Invisible Religion* (New York: Macmillan, 1967).

122. MacIntyre, Alasdair, 'Myth', in Edwards, P. (Ed.), *Encyclopedia of*

Philosophy (New York. Macmillan Publishing & The Free Press, and London: Collier Macmillan Publishers, [1967] reprinted 1973), Vol. 5, pp. 434-7

123. Madjid, Nurcholish, 'Islamic Roots of Modern Pluralism,' in *Studia Islamika 1*, (1) (April-June 1994), pp. 55-77.

124. Martin, J. D., 'The Baha'i Faith and Its Relation to Other Religions,' in Sethi, Amarjit Singh, and Pummer, Reinhard (eds), *Comparative Religion* (New Delhi: Vikas Publishing House, 1979), pp. 150-68

125. Marty, Martin E., *Religion & Republic: The American Circumstance* (Boston: Beacon Press, 1987).

126. Masih, Y., *A Comparative Study of Religions* (Delhi: Motilal Banarsidass, [1990] 1993).

127. Mead, Sidney E., 'The Nation with the Soul of a Church,' in *Church History*, vol. 36, no. 3, (September 1967), pp 275-83;

128. Moffatt, James, 'Syncretism,' in Hastings, James (ed.), *op. cit.*, vol. 12, pp. 155-7;

129. Moore, Kathleen, 'The *Hijab* and Religious Liberty: Anti-Discrimination Law and Muslim Women in The United States,' in Haddad, Yvonne Yazbeck, and Esposito, John L. (eds), *op. cit.*, pp. 105-27.

130. Moser, Paul and Mulder, Dwayne (eds.), *Contemporary Approaches to Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Company, 1994).

131. Moulton, Edward C., 'The Beginning of the Theosophical Movement in India, 1879-1885: Conversion and Non-Conversion Experiences,' in Oddie, Geoffrey A., *Religious Conversion Movements in South Asia: Continuities and Change, 1800-1900* (Surrey: Curzon, 1997), pp. 109-72

132. Nasr, Seyyed Hossein, 'The *Philosophia Perennis* and the Study of Religion,' in Whaling, Frank (ed.), *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies*, pp. 181-200.

133. ----------, *Ideals and Realities of Islam* (Lahore: Suhail Academy, 1994)

134 ----------, *Islam and the Plight of Modern Man* (Lahore: Suhail Academy, [1988] 2nd impression 1994).

135. ----------, *Knowledge and the Sacred* (Lahore: Suhail Academy, [1981] 1988).

136. ----------, *Sufi Essays* (Albany: State University of New York Press, 1972).

137. ----------, *The Need for a Sacred Science* (Surrey: Curzon Press, 1993).

138. Neuhaus, Richard John, *The Naked Public Square: Religion and*

Democracy in America (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984).

139. Nicholson, R A. (ed. and trsl.), *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi* (Lahore. Islamic Book Service, [1940] 1989).

140. Nickles, A., 'A Religion in A Pluralist Society,' in Pobee, J. S. (ed.), *Religion in A Pluralistic Society* (Leiden: E. J. Brill, 1976).

141. Nielsen, Jorgen S., *Muslims in Western Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992).

142. Nigosian, S. A., *World Faiths* (New York: St. Martin Press, 1994).

143. Nisbet, Robert, 'Civil Religion,' in Eliade, Mircea, (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), Vol. 3, pp. 524-27

144 Oddie, Geoffrey A., *Religious Conversion Movements in South Asia: Continuities and Change, 1800-1900* (Surrey Curzon, 1997).

145. Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, trld. into the English by John W. Harvey (Harmondsworth, Middlesex, Victoria: Penguin Books, [1917] 1959).

146. Parrinder, Geoffrey, *Avatar and Incarnation: A Comparison of Indian and Christian Beliefs* (New York: Oxford University Press, [1970] 1982).

147. ----------, *Comparative Religion* (London: Sheldon Press, [1962] 2nd ed. 1977)

148. Peterson, Michael, and Hasker, William, and Reichenbach, Bruce, and Basinger, David, *Reason and Religious Belief* (Oxford: Oxford University Press, 1991).

149. Prabhu, Joseph, 'The Road Not Taken: A Story about Religious Pluralism, Part 2,' in Hewitt, Harold, Jr. (ed.), *op. cit.*, pp. 235-41.

150. Proudfoot, Wayne, *Religious Experience* (Berkley, Los Angeles and London: University of California Press, 1985).

151. Qara'i, 'Ali Quli, 'The Meaning and End of Religion: A Critical Analysis of W. C. Smith's Approach,' (Two Parts), in *Al-Tawhid*, Vol. III, No. 3, (Rajab-Ramadan 1406), pp. 163-89; and Vol. III, No. 4, (Shawwal-Dhu al-Hijjah 1406), pp. 154-96.

152. Robertson, Roland, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London, Newbury Park, New Delhi: Sage Publications, 1992).

153. ----------, 'Globalization, Politics and Religion' in Beckford, James A., and Luckmann, Thomas (eds), *The Changing Face of Religion* (London: Sage

Publication, 1989)

154. Rousseau, Jean Jacques, *The Social Contract and The Discourses*, Translated by G. D. H Cole (New York and Toronto: Everyman's Library, Knopf, [1913] 1993).

155. Rowe, William L., and Wainwright, William J. (Eds.), *Philosophy of Religion: Selected Readings* (Philadelphia, New York, London: Harcourt Brace College Publishers, [1973] 3rd ed. 1998).

156. Rupp, George, 'The Critical Appropriation of Traditions: Theology and the Comparative History of Religion,' in Whaling, Frank (ed.), *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1984), pp. 165-80.

157. Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy* (London: Routledge, [1946] reprinted 1994).

158. ---------, *Russell's Best*, selected and introduced by Robert E. Egner (London: Routledge, [1958] reprinted 1994).

159. Said, Edward W., *Orientalism* (New York: Vintage Books, [1978] 1994).

160. Santayana, George, *Reason in Religion* (New York: Collier Books, 1962).

161. Sartori, Giovanni, 'Democracy', in Sills, David L. (ed.), *International Encyclopedia of Social Sciences* (New York: The Macmillan Company & The Free Press, [1968] reprinted 1972), Vol. 4, pp. 112-21.

162. Schiller, F. C S., 'Humanism', in Hastings, James (ed.), *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Edinburgh: T. & T. Clark [1913], fourth impression 1959), vol. VI, pp. 830-1.

163. Schuon, Frithjof, *Esoterism as Principle and as Way*, trsl. from French by William Stoddart (Pates Manor, Bedfont, Middlesex: Perennial Books, [1978] 1981).

164. ----------, *Islam and the Perennial Philosophy*, trsl. from French by J. Peter Hobson (Lahore: Suhail Academy, [1976] 1985).

165. ----------, *Sufism: Veil and Quintessence*, trsl. from French by William Stoddart (Lahore: Suhail Academy, [1979] 1985).

166. ----------, *The Transcendent Unity of Religions*, trsl. from French by Peter Townsend (New York, London: Harper Torchbooks, [1948] 1975).

167. Senay, Bulend, 'Another Introduction to Islam: The Myth of the Value-free study of Religion,' in *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 15, No 2, 1998, pp. 83-92.

168. Sethi, Amarjit Singh, and Pummer, Reinhard (eds.), *Comparative Religion*

(New Delhi: Vikas Publishing House, 1979).

169. Shahid, W. A. R., and von Koningsveld, P. S., 'Islamic Religious Education in the Netherlands: The Implication of Dutch Law and Government Policies,' in *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, Vol. XIV, Nos 1 and 2, (January & July 1993), pp. 17-26.

170. Shakeri, Esmail, 'Muslim Women in Canada: Their Role and Status as Revealed in the *Hijab* Controversy,' in Haddad, Yvonne Yazbeck, and Esposito, John L. (eds.), *op. cit.*, pp 129-44.

171 Sharma, Arvind (ed), *God, Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick* (Basingstoke, London: The Macmillan Press, 1993)

172. Sharpe, Eric J , *Comparative Religion: A History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1975).

173 ----------, *The Universal Gita: Western Images of the Bhagavad Gita* (London. Duckworth, 1985).

174. Shiner, Larry, 'The Meanings of Secularization,' in Childress, James F., and David B., Hard (eds.), *Secularization and the Protestant Prospect* (Philadelphia: Westminster, 1970), pp. 30-42.

175. Siddiqi, Muzammil H., 'A Muslim Response to John Hick: Trinity and Incarnation in the Light of Religious Pluralism,' in Hick, John, (ed.), *Three Faiths - One God: A Jewish, Christian, Muslim Encounter* (London: The Macmillan Press, 1989), pp. 211-3.

176. Smart, Ninian, 'A Contemplation of Absolutes,' in Sharma, Arvind (ed.), *op. cit.*, pp. 185-7.

177. ---------, 'Phenomenology of Religion,' in Eliade, Mircea (ed.), *Encyclopedia of Religion*, (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), Vol. 11, pp. 279-84.

178. ----------, 'The scientific study of Religion in Its Plurality,' in Whaling, Frank (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. I (Berlin, New York, Amsterdam: Mouton, 1983), pp. 365-78.

179. ----------, 'Truth and Religion,' in Cahn, Steven M., and Shatz, David (eds.), *Contemporary Philosophy of Religion* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1982), pp. 291-300.

180. ---------, *Concept and Empathy: Essays in the Study of Religion*, edited by Donald Wiebe, (London: Macmillan, 1986).

181. ---------, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* (London: Harper Collins, 1996).

182. ----------, *Reflections in the Mirror of Religion*, edited with an Introduction

by John P. Burris, (London: Macmillan Press, and New York: St. Martin's Press, 1997).

183 ----------, *Religion and the Western Mind* (Basingstoke, London: The Macmillan Press, 1987).

184. ----------, *The Religious Experience* (New Jersey: Prentice Hall, 5th edition 1996).

185. ----------, *The Religious Experience of Mankind* (Glasgow: Collins Fount Paperbacks, [1969] 12th impression 1982).

186. ----------, and Hecht, Richard D. (eds.), *Sacred Texts of the World: A Universal Anthology* (Macmillan Publishers Ltd , 1982)

187. ----------, et al. (eds.), *Nineteenth Century Religious Thought in the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

188. Smith, David G., 'Liberalism', in Sills, David L. (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences* (New York: The Macmillan Co. & The Free Press, 1968), Vol. 9, pp. 276-82.

189. Smith, Wilfred Cantwell, 'Comparative Religion: Whither-and Why?', in Eliade, Mircea and Kitagawa, Joseph M. (eds), *op. cit.*, pp 31-58

190. ----------, 'The Christian in A Religiously Plural World', in Hick, John and Hebblethwaite, Brian (eds.), *Christianity and Other Religions* (Glasgow: Fount Paperbacks, 1980), pp. 87-107.

191. ----------, *Faith and Belief* (Princeton and New Jersey: Princeton University Press, [1979] 1987).

192. ----------, *Islam in Modern History* (New York: Mentor Books, [1957] 1rst printing 1959).

193. ----------, *Patterns of Faith around the World* (Oxford: Oneworld, [1962], 1998)

194. ----------, *Question of Religious Truth* (New York: Charles Scribner's Sons, 1967).

195. ----------, *The Meaning and End of Religion* (London. SPCK, [1962] 1978).

196. ----------, *Towards A World Theology: Faith and the Comparative History of Religion* (London and Basingstoke: The Macmillan Press, 1981).

197. Soper, Kate, *Humanism and Anti-Humanism: Problems of Modern European Thought* (London, Melbourne: Hutchinson, 1986).

198. Sutherland, Stewart, and Clarke, Peter (eds.), *The Study of Religion, Traditinal and New Religion* (London: Routledge, [1988] 1991).

199. Tessier, Linda J., *Concepts of the Ultimate: Philosophical Perspectives on*

the Nature of the Divine (London: The Macmillan Press, 1989)

200. Tillich, Paul, *Christianity and the Encounter of the World Religions* (New York and London: Columbia University Press, 1963).

201. ----------, *Systematic Theology* (London: Nisbet and Company, 1953).

202. Toynbee, Arnold, *An Historian's Approach to Religion* (London: Oxford University Press, [1956] Reprinted 1957)

203. Tritton, A. S., *The Caliphs and Their non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar* (London Frank Cass and Company Ltd., [1930] New impression 1970).

204. Troeltsch, Ernst, 'The Place of Christianity among the World Religions,' in Hick, John, and Hebblethwaite, Brian (eds.), *op. cit.*, pp. 11-31.

205. Valliere, Paul, 'Tradition', in Eliade, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), vol 15, pp. 1-16.

206. 'Vatican II: Declaration on the Relation of the Church to non-Christian Religions', in Hick, John and Hebblethwaite, Brian (eds.), *Christianity and Other Religions* (Glasgow. Fount Paperbacks, 1980), pp. 80-6.

207. Voll, John O., *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 10, No. 2, (July 1999), pp. 237-9.

208. von Altendorf, Alan & Theresa, *ISMS: A Compendium of Concepts, Doctrines, Traits, and Beliefs* (Memphis: Mustang [1991], 1993).

209. Waardenburg, Jacques, 'World Religions as Seen in the Light of Islam,' in Welch, Alford T., and Cachia, Pierre (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979), pp. 245-75.

210. ----------, *Classical Approaches to the Study of Religion*, (The Hague: Mouton, 1973).

211. Wach, Joachim, *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian* (Chicago: The University of Chicago Press, [1951] Third Impression 1965).

212. Ward, Keith, 'Divine Ineffability,' in Sharma, Arvind (ed.), *God, Truth and Reality: Essays in Honour of John Hick* (Basingstoke, London: The Macmillan Press, 1993), pp. 210-20.

213. ----------, 'Truth and Diversity of Religions,' in *Religious Studies* (1990), XXXVI, 1-18

214. Watt, William Montgomery, *Religious Truth for Our Time* (Oxford:

Oneworld Publicatios, 1995).

215. Welch, Alford T., and Cachia, Pierre (eds.), *Islam: Past Influence and Present Challenge* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979).

216. Whaling, Frank (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. I (Berlin, New York, Amsterdam: Mouton, 1983).

217. ----------, (ed.), *The World's Religious Traditions: Current Perspectives in Religious Studies* (Edinburgh: T. & T Clark, 1984).

218. ----------, 'Comparative Approaches,' in his (ed.) *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, pp. 184-90.

219. Wiles, Maurice, 'Myth in Theology,' in Hick, John (ed.), *The Myth of God Incarnate*, pp. 148-66.

220. ----------, 'The Meaning of Christ,' in Sharma, Arvind (ed.), *op. cit.*, pp. 221-35.

221. Wilkins, W. J., *Modern Hinduism: An Account of the Religion and Life of the Hindus in Northern India* (London: Curzon Press, and Totowa: Rowman and Littlefield, [1887] New impression of 2nd ed. 1975).

222. Williams, George M., 'The Ramakrishna Movement: A Study in Religious Change,' in Baird, Robert D., *op. cit.*, pp. 55-79.

223. Wilson, Boyd H., 'Ultimacy as Unifier in Gandhi,' in Baird, Robert D. (ed.), *op. cit.*, pp. 343-62.

224. Wilson, Bryan, '"Secularization": Religion in the Modern World,' in Sutherland, Stewart, and Clarke, Peter (eds.), *op. cit.*, pp. 195-208.

225. Young, G Douglas (ed.), *Young's Compact Bible Dictionary* (Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishers, 1989).

226. Yousif, Ahmad, 'Islam, Minorities and Religious Freedom: A Challenge to Modern Theory of Pluralism,' in *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 20, No. 1, 2000

227. Zaehner, R. C., *Mysticism: Sacred and Profane* (London: Oxford University Press, 1961).

228. ---------, *The Bhagavad Gita* (Oxford: The Clarendon Press, 1969).

٢- فهرس الأعلام والموضوعات والأماكن والبلدان